

THEOLOGISCHE ARBEITEN

Unter Mitarbeit von
Erich Fascher, Otto Haendler,
Alfred Jepsen, Ingetraut Ludolphy, Erdmann Schott

Herausgegeben von
HANS URNER

Band XXXVIII
Michael von Brück
Möglichkeiten und Grenzen
einer Theologie der Religionen

MICHAEL VON BRÜCK

Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen

(1979)



Evangelische Verlagsanstalt Berlin

**Universitäts-
Bibliothek
München**

K 20/4260

(c) Evangelische Verlagsanstalt GmbH. Berlin 1979

Lizenz 420.205-6-79. LSV 6000. H 4742

Printed in the German Democratic Republic

Druck: VEB Kongreß- und Werbedruck, Oberlungwitz

DDR 14,80 M

Inhalt

Einleitung	11
A. Religion und Christentum in der Theologie Karl Barths und Rudolf Ottos	
1. Religion und Christentum in der Theologie Karl Barths	19
1.1. Barths Voraussetzungen	19
1.1.1. Die Situation	19
1.1.2. Barths "Nein"	21
1.1.3. Das Paradox	24
1.2. Barths Kritik der Religion	27
1.2.1. Religion ist hybride Selbsterhebung des Menschen	28
1.2.2. Religion steht der Freiheit Gottes entgegen	31
1.2.3. Religion schränkt die Universalität der Offen- barung Gottes ein	33
1.2.4. Religion hindert das Offenbarungsgeschehen	36
1.2.5. Religion ist Projektion des Menschen (Feuerbach)	38
1.2.6. Religion als Kulturergänzung	41
1.2.7. Das Absterben der Religion des liberalen Protestantismus	43
1.3. Positive Aussagen zur Religion	45
1.3.1. Der Sinn der Religion	46
1.3.2. Die wahre Religion	48
1.4. Neue Perspektiven in Barths Religionsver- ständnis im Zusammenhang mit der Rede von den "wahren Worten extra muros ecclesiae" in der Versöhnungslehre (KD IV)	53
1.4.1. Die Einheit des Barthschen Denkens	53

1.4.2.	Der dialektische Religionsbegriff Barths	55
1.4.3.	Die "wahren Worte extra muros ecclesiae"	58
1.4.4.	Unklarheiten in Barths Sicht der Religion	61
2.	Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos	66
2.1.	Ottos Voraussetzungen	66
2.2.	Das Wesen des Inhaltes der Religion (Die objektive Seite der Religion)	68
2.2.1.	Die Transzendenz des religiösen Objektes	68
2.2.2.	Das Heilige	71
2.2.3.	Die geschichtliche Entwicklung des Numinosen	76
2.3.	Religion als Erfahrung des Göttlichen (Die subjektive Seite der Religion)	80
2.3.1.	Die Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung	80
2.3.2.	Die Vermittlung durch Erkenntnis	83
2.3.3.	Die Frage nach der religiösen Anlage	87
2.3.4.	Die objektive Voraussetzung der religiösen Erfahrung	90
2.3.5.	Die Beschreibbarkeit der religiösen Erfah- rung	91
2.4.	Das Verhältnis des Christentums zu den ande- ren Religionen in der Theologie Rudolf Ottos	93
2.4.1.	Die Wesensbestimmung der einzelnen Religio- nen	93
2.4.2.	Das Wesen des Christentums	96
2.4.3.	Christentum und Fremdreigionen	98
3.	Die Komplementarität der Positionen Karl Barths und Rudolf Ottos	102
B.	Schlußfolgerungen für eine Theologie der Religionen	
1.	Das grundlegende Anliegen einer Theologie der Religionen	109

1.1.	Die Forderung eines Dialogs der Religionen	109
1.2.	Forderungen an eine Theologie der Religionen	111
2.	Das theologische Fundament einer Theologie der Religionen	113
2.1.	Die religiöse Erfahrung	113
2.1.1.	Die Erfahrung des Heiligen	114
2.1.2.	Die Geschichtlichkeit religiöser Erfahrung	120
2.2.	Die Universalität Christi	122
2.2.1.	Die trinitarische Einheit	122
2.2.2.	Der universale Christus	123
2.2.3.	Die universale Offenbarungserkenntnis	131
3.	Christus und die Religionen	135
3.1.	Die Gegenwart Christi in den Religionen	135
3.2.	Theologische Kriterien der Wahrheit	137
4.	Die Gemeinschaft der Religionen	142
4.1.	Die Einheit der Religionen	142
4.2.	Der besondere Auftrag der christlichen Gemeinde	143
4.3.	Der Dialog der Religionen	147
5.	Zusammenfassung	150
5.1.	Möglichkeiten einer Theologie der Religionen	150
5.2.	Grenzen einer Theologie der Religionen	153
	Anmerkungen	156
	Abkürzungen	230
	Literaturverzeichnis	231

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist die leicht überarbeitete Fassung einer im Jahre 1975 von der Fakultät für Theologie des Wissenschaftlichen Rates der Universität Rostock angenommenen Dissertation. Sie ist als Diskussionsbeitrag zum brennenden Problem des Dialogs und der Gemeinschaft der Religionen gedacht.

Der Dialog der Religionen kann nicht aus intellektueller Distanz geführt werden, sondern seine Prinzipien erwachsen aus der wirklichen Begegnung zwischen Menschen, die in verschiedenen Religionen beheimatet sind. Nur gemeinschaftliches Leben, Meditieren und Denken wird das gegenseitige Verständnis der Religionen fördern können. Und nur dann ist eine kritische theologische Reflexion sinnvoll - aber auch nötig. Jedoch müssen wir zur Findung des eigenen Standorts Vorüberlegungen anstellen, damit wir bewußt und mit theologischer Klarheit in den Dialog eintreten können. Zu diesem Zweck will unsere Studie einen Beitrag leisten.

Seit Abschluß dieser Arbeit hatte ich Gelegenheit, den Dialog der Religionen praktisch kennenzulernen, indem ich in hinduistischen und christlichen Ashrams sowie in buddhistischen Klöstern mehr als ein Jahr lang leben und meditieren konnte. Nach dieser Erfahrung hat sich natürlich meine theologische Reflexion erweitert, modifiziert und in manchen Punkten geändert.

Die wesentlichen Aussagen dieser Arbeit haben sich im Gespräch mit meinen indischen und japanischen Partnern bewährt. Die Arbeit erscheint mir als Diskussionsbeitrag sinnvoll, weil sich einige ihrer Tendenzen als tragfähig erweisen könnten. Viel mehr Arbeit, besonders im Detail, muß geleistet werden. Dies ist mir nach meinen Erfahrungen in Asien deutlicher denn je.

Eins ist gewiß: Das Thema ist brennend aktuell nicht nur im Hinblick auf den Dialog der Religionen, sondern besonders auch im Blick auf eine Selbstbesinnung des Christentums. Die Begegnung mit dem Hinduismus und dem Buddhismus könnte für die Christenheit eine neue Ära geistiger Fruchtbarkeit und spiritueller Tiefe einleiten.

Die Anregung zu dieser Studie verdanke ich meinem verehrten Lehrer,

Herrn Prof. Dr. Helmut Fritzsche, Rostock. Er hat auch den Gang der Arbeit begleitet und mit anteilnehmender Betreuung und weitsichtigem Rat vorwärtsgebracht. Besonderen Dank schulde ich auch meinem Lehrer und Freund Dr. Peter Heidrich, Rostock, der mir das äußere Auge für die Welt der Religionen und das innere Auge für die Dimension des Meditierens geöffnet hat. Herzlich danken möchte ich auch den Gutachtern der Dissertation, Herrn Prof. Dr. Ernst-Rüdiger Kiesow, Rostock, und Herrn Prof. Dr. Norbert Müller, Leipzig/Halle, für ihre guten Ratschläge und Ermutigungen.

Rostock, im April 1978

Michael von Brück

Einleitung

Seit der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi 1961 ist das Gespräch mit den anderen Religionen als ein theologisches Problem ersten Ranges in das Bewußtsein der christlichen Kirchen getreten. Zwar ist das Thema der Religionen für die christliche Theologie nicht neu, aber es stellt sich in unserer geschichtlichen Situation in neuer und noch nie dagewesener Weise.

Es gibt nirgends das Abstraktum "die Religion", sondern immer eine Vielfalt religiöser Phänomene, die sich in geschichtlicher Kontinuität zu Religionen verbinden. Von Anfang an war die christliche Kirche mit anderen Traditionen konfrontiert, ja die Herausbildung dessen, was Kirche ist, hat sich wesentlich in Abgrenzung gegen andere Traditionen vollzogen. Weil aber die eigene religiöse Erfahrung im Zusammenhang mit der eigenen Tradition den Anspruch auf Wahrheit stellen muß, da sonst kein letztes Vertrauen des Menschen und damit auch keine Religion möglich wäre, ergibt sich die Notwendigkeit, den Anspruch anderer Traditionen theologisch zu reflektieren. Von den Apologeten des 2. Jahrhunderts bis zu Augustin, von Thomas von Aquin über Nikolaus von Kues bis zu Leibniz, von Semler über Herder bis zu Zinzendorf, von Lessing, Hegel, Schleiermacher bis zu Heiler, um nur einige der bedeutendsten Namen zu nennen, ist diese Reflexion nie zum Stillstand gekommen. Jeder neue Versuch einer Theologie der Religionen ist dieser Tradition verpflichtet, die in jeweils ihrem geschichtlichen Zusammenhang und aus ihrem Verständnis des Evangeliums heraus die sich immer wieder neu stellende Aufgabe zu lösen gesucht hat. Die jeweilige Lösung ist abhängig von der tatsächlichen geschichtlichen Erfahrung der Begegnung mit anderen Religionen, von der Situation also, und jeder Versuch unterscheidet sich schon in den geschichtlichen Voraussetzungen von den anderen.

Dem Thema der Religionen steht die innertheologische Debatte um das Wesen und die Problematik der Religion als eines subjektiven "Gefäßes" für die Offenbarung Gottes gegenüber. Diese Fragestellung ist besonders in der Aufklärung aufgekommen und bis heute nicht gelöst worden, denn immer wieder bildeten sich extreme Positionen heraus, die abwechselnd das Religionsverständnis der Kirche prägten. Mit dem Auseinanderfallen der Einheit von Christentum und Gesellschaft im Zu-

ge der Aufklärung mußte die Frage nach der anthropologischen Basis der christlichen Verkündigung aufbrechen. Es begann der Streit um die religiöse Veranlagung des Menschen, die kontrovers entweder als allgemein anthropologische Struktur oder aber als Fiktion gesehen wurde. Die Theologie legte ihren Ausgangspunkt entweder in die religiös-anthropologische Veranlagung des Menschen oder in die dem Menschen fremde und andersartige Offenbarung Gottes. Bei Schleiermacher ist eine gewisse Synthese zwischen beiden Momenten erreicht, die aber bald zerbrach und besonders mit den leidenschaftlich vorgetragenen Argumenten der dialektischen Theologie angegriffen wurde.

Heute ist die theologische Diskussion dadurch geprägt, daß die Einseitigkeiten der dialektischen Theologie erkannt werden und erneut die Frage nach dem Wesen und Inhalt religiöser Erfahrung gestellt wird. Dabei zeigt sich eine Vielfalt der Definitionen von Religion, die von einer ganz weiten Unbestimmtheit über die Unterscheidung von Pseudoreligion und echter Religion bis zu mehr an kirchlichen Traditionen geprägter Religion reicht. Wir wollen in unserer Arbeit nicht den Versuch unternehmen, den vielen Möglichkeiten, Religion zu definieren, eine weitere hinzuzufügen. Denn jede Definition von Religion würde ein deduktives Urteil voraussetzen, das an einem außerhalb der wirklichen geschichtlichen Phänomene gesetzten Maßstab gewonnen würde. Die empirische Vielfalt der religiösen Erscheinungen müßte in einen Begriff gezwungen werden, bei dem notwendigerweise ein Teil der Phänomene unberücksichtigt bliebe, und wer sagt, daß dieser Teil nicht gerade ein sehr wichtiger sein könnte? Wir wollen vielmehr in bezug auf die Klärung des Religionsbegriffs induktiv vorgehen und in der konkreten Untersuchung einzelne Merkmale erheben, die unveräußerlich zur Religion gehören, ohne daß eine strenge, nach außen abgegrenzte Definition angestrebt würde.

Die geschichtlich situationsbestimmte Frage nach den Religionen und die innertheologische Debatte um das Verständnis von Religion sollen miteinander verbunden werden. Dies ist der methodische Ausgangspunkt unserer Arbeit, die ihre Zielstellung letztlich darin hat, einen Beitrag zur Frage nach der Selbstfindung des Christentums in der modernen Welt zu geben. Karl Barths theologische Begriffe sollen uns dabei eine Hilfe bei der Wertung religiöser Phänomene innerhalb und außerhalb des Christentums sein, während aus dem Werk Rudolf Ottos ein erstes und vorläufiges Kategoriensystem gewonnen wird, mit dessen Hilfe religiöse Erfahrungen innerhalb und außerhalb des Christentums verglichen werden können. Die christliche Theologie kann damit einen Maßstab für die Wahrheit religiöser Erfahrungen in bezug auf

das Selbstverständnis des Christentums und in bezug auf die theologische Deutung anderer Religionen gewinnen. Auf Grund der Einheit der Frage nach den Religionen und der Religion können der christlichen Theologie und Kirche Anregungen und eine Vertiefung ihres Selbstverständnisses durch die Fremdreigionen gegeben werden. Die methodische Verbidung der Frage nach den Religionen mit der Frage nach der Religion läßt beide Probleme als Momente eines Zusammenhanges erscheinen und kann so zu einer gegenseitigen Interpretation der Antworten führen.

Es ist nun nötig, die beiden Momente, von denen unsere Arbeit ausgeht, näher zu bestimmen: 1. die geschichtliche Erfahrung der Pluralität der Religionen und 2. die theologische Kontroverse um den Begriff der Religion in den letzten Jahrzehnten.

1. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts ist eine weltweite Kommunikation der Religionen entstanden. Durch die Romantik und ihren Einfluß auf den Beginn vergleichender Mythen-, Sprach- und Religionsforschung einerseits und durch die Möglichkeiten des Verkehrs auf Grund der modernen Technik andererseits sind die nichtchristlichen Weltreligionen, aber auch die "primitiven" Religionen Afrikas, Amerikas und Ozeaniens, immer mehr in das Bewußtsein der christlichen Völker getreten. So wie sich eine christliche Ökumene entwickelt hat, kommt auch eine Ökumene der Religionen in den Blickpunkt, und die Erkenntnis, daß eine ökumenische christliche Einigung und der Dialog der Religionen nur zwei Seiten einer Sache sind, wenn auch auf unterschiedlichen Ebenen, wird immer deutlicher.¹ Durch die Bevölkerungsfluktuation und den schnellen und weltweiten Austausch von Informationen findet eine stärkere Durchdringung der Religionen untereinander statt, als das zu anderen Zeiten der Fall war.² Die gegenseitige Begegnung der Religionen ist also eine Tatsache und ihre Reflexion ist eine theologische Notwendigkeit.³ Im ökumenischen Bereich wird der Dialog der Religionen immer wieder auf die Tagesordnung gesetzt, und in Indien oder Japan etwa ist er tägliche Wirklichkeit.^{3a} Viele ökumenische Konsultationen warten aber gerade in der theologischen Grundlegung des Dialogs der Religionen mit unbefriedigenden Resultaten auf, und die Forderung nach einer grundsätzlichen Besinnung auf das Verhältnis der Kirche Jesu Christi zu den anderen Religionen und nach einer Revision des Missionsverständnisses wird immer wieder erhoben.⁴ Die Forderung nach theologischen Kriterien, mit denen die Kirchen in den Dialog eintreten können und die das spezifisch christliche Anliegen zum Ausdruck bringen, die also aus christologischer Reflexion entspringen, wird ständig wiederholt.⁵ Wir stellen uns in dieser

Arbeit die Aufgabe, diese Fragen aufzunehmen und einen Beitrag zur Diskussion, wenn möglich zur Klärung, zu liefern.

2. Den theologischen Ausgangspunkt unserer Arbeit legen wir in die kritische Auseinandersetzung, Aufnahme und Weiterführung der beiden zunächst ganz gegensätzlich anmutenden theologischen Entwürfe Karl Barths und Rudolf Ottos. Der Grund dafür ist die Diskussionslage in der gegenwärtigen Theologie, die nämlich besonders dadurch gekennzeichnet ist, daß der Barthianische Standpunkt einer Abwertung der Religion von der christlichen Offenbarung her immer mehr aufgegeben wird. Denn Barths scharfer Angriff auf die Religion war auf die bestimmte Situation um den ersten Weltkrieg bezogen. In der Zeit des sogenannten "Kulturprotestantismus" um die Jahrhundertwende war besonders durch die liberale Theologie das eigene und besondere Wort der christlichen Offenbarung immer mehr aufgesogen worden von einer allgemeinen Kultur-Religiosität, die das Anliegen des christlichen Glaubens mit den Idealen der bürgerlichen Gesellschaft mehr oder weniger problemlos vermengte. Gegen diese Art von "Synkretismus" richtet Barth seinen leidenschaftlichen Protest. Er spricht von Gott als dem "ganz Anderen": in seinem Frühwerk gegen den Fortschrittsoptimismus und den Kulturprotestantismus, im Spätwerk gegen den Kulturpessimismus und die Abwertung der Welt. In beiden Fällen geht es darum, Gott nicht mit bestimmten innerweltlichen Tendenzen, Meinungen, Wünschen und Idealen zu identifizieren. Barths Verständnis von Religion ist aus dieser polemischen Situation erwachsen.

Jahrzehntelang wurden nun die einzelnen Gegenargumente Barths hochgehalten, ohne daß dieser polemische Hintergrund noch deutlich war. Die Theologie Barths wirkte aus diesem Grunde hemmend auf eine weitere sachliche Klärung des theologischen Begriffs der Religionen ein, ohne daß dies Barths eigener Intention, die vor allem in der Versöhnungslehre zu sehen ist, entsprochen haben würde. Gerade darum kann die heutige theologische Arbeit über das Thema der Religionen von Barth ausgehen, um Vorurteile abzubauen.⁶

In unserer heutigen kirchlichen Situation ist die Lage anders als zur Zeit des Erscheinens von Barths "Römerbrief" und der ersten Bände der "Kirchlichen Dogmatik". Die Tendenz zur immer umgreifenderen "Säkularisierung" liegt deutlich vor uns. Die Gefahr einer Vermischung von "weltlichen" und "kirchlichen" Anliegen ist so nicht gegeben, wie es in der Kirche der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts der Fall war. Barths Protesthaltung gegen die "Religion" geht immer davon aus,

daß die allgemeine kulturelle Geisteslage religiös gestimmt ist. Barths negative Position ist überhaupt erst verständlich und sinnvoll auf dem Hintergrund religiöser Erfahrung, die dann von ihm freilich als falsch und wesensentleert bezeichnet wird - aber auf Grund dieser besonderen kirchlichen Lage. Die Erfahrungsseite des Religiösen ist uns als Problem bewußt geworden. Aber die Kirche kann nur ein Selbstverständnis gewinnen, wenn sie ihre eigenen Grundlagen reflektiert, d.h., wenn sie die Notwendigkeit der religiösen Erfahrung als konstitutiv für ihre eigene Verkündigung erkennt. Sie muß wieder begreifen, daß Glaubenswahrheiten und letzte Überzeugungen, die uns Menschen existentiell betreffen, nicht primär nur intellektuell entschieden werden. Vielmehr ist hier der ganze Mensch in der Tiefe seines Wesens gefordert. Das spezifische Anliegen der christlichen Verkündigung, das Wort Gottes, darf nicht isoliert werden von der Wirklichkeit des gesamten Lebens der Gemeinde, sondern es muß einbezogen werden in den breiten Bereich der religiösen Erfahrung im weitesten Sinne. Dies ist nur möglich, wenn die grundlegende Relevanz der nichtchristlichen Religionen für die christliche Theologie erkannt wird. Eine Verwerfung der Religionen wäre angesichts unserer Weiterfahrung und der theologischen Besinnung auf die religiöse Erfahrung eine verhängnisvolle Entscheidung.⁷

Um eine Beschreibung der religiösen Erfahrung geht es Rudolf Otto. Er hat in großartiger Weise das Erlebnishaft am christlichen Glauben und den Religionen überhaupt herausgearbeitet. Aus seinem theologischen Ansatz wird für uns ersichtlich, daß die Kirche nur das bezeugen kann, was sie erfahren hat.

Rudolf Ottos Theologie erscheint uns auch deshalb der geeignete Ausgangspunkt für eine Theologie der Religionen zu sein, weil er als einer der ersten evangelischen Theologen nicht nur über Religionen geschrieben hat, sondern sich in ihre Intuitionen und Lebensweisen einzufühlen vermochte. Meditatives Hineinhören und glänzende wissenschaftliche Studien machten ihn zu einem hervorragenden Interpreten indischer Religiosität. In bezug auf das Verstehen des japanischen Zen-Buddhismus leistete er Pionierarbeit⁸ und verband seine Begeisterung für die Spiritualität des Ostens mit dem Ringen um theologische Reflexion. Sein Religionsbegriff, der vom "Heiligen" ausgeht, kommt in der Religionssoziologie heute dort wieder ins Blickfeld, wo man sich um Kategorien bemüht, die das Phänomen "Religion" neu verstehen lassen können.⁹ Im Zusammenhang mit der Klärung des Begriffs der religiösen Erfahrung wird Ottos Theologie eine wichtige Rolle zukommen.

Eine unserer kirchlichen Situation entsprechende theologische Begründung der Verkündigung muß die religiöse Erfahrung als konstitutiv für den Glauben neu darstellen, denn diese Erfahrung ist heute nicht mehr das selbstverständlich Gegebene. (Ob sie es jemals war, sei dahingestellt.) Die Kirche muß sich aber gleichzeitig auf ihr eigenes Anliegen besinnen, denn religiöse Erfahrung ist durch das Zeugnis des Evangeliums in bestimmter und einmaliger Weise qualifiziert.

Darum ist es für unsere aktuelle Fragestellung sinnvoll, die Diskussion um Karl Barth und Rudolf Otto erneut aufzunehmen mit der Blickrichtung auf die Situation der gegenwärtigen Verkündigung der Kirche. Die Ansätze Barths und Ottos können, bedingt durch die veränderte kirchliche Lage, zusammengeschaut und positiv aufgenommen werden.

Dabei muß es zunächst darum gehen, die Grundlinien des Religionsbegriffes bei Barth wie bei Otto zu erheben. Bei Barth wird es besonders darauf ankommen, durch die einzelnen Frontstellungen und differenzierten Ausführungen hindurch seine eigene Grundposition in ihrer Entfaltung darzustellen. Dabei wollen wir besonders den einzelnen Gründen nachgehen, die für Barths negatives Urteil über die Religion ausschlaggebend sind. Die Theologie Barths muß als ein Ganzes begriffen werden. Wir werden zu zeigen haben, daß auch in der neueren Diskussion die Vorurteile und Einseitigkeiten in der Beurteilung der Position Barths noch nicht ausgeräumt sind. Dies hat seine Ursache darin, daß häufig der "späte Barth" überhaupt nicht zur Kenntnis genommen oder aber ein fundamentaler "Bruch" in seinem Denken behauptet wird.¹⁰ Barths Theologie hat in der Entwicklung des eigenen Anliegens zwar immer neue Entfaltungen hervorgebracht, die aber doch in einem organischen Zusammenhang stehen.

Für die Darstellung der Theologie Rudolf Ottos gilt die gleiche Zielstellung. Da Otto aber Religionswissenschaft und Theologie eng aufeinander zuordnet, sollen im Verlaufe der Darstellung immer wieder einige Ergebnisse der grundlegenden neueren religionswissenschaftlichen Forschung zur Illustration und Bestätigung des Entwurfes Ottos beigebracht werden.

Es kann in dieser Arbeit nicht der Versuch einer Gesamtdarstellung der Theologie Karl Barths und Rudolf Ottos angestrebt werden. Von der Untersuchung der Verhältnisbestimmung von Christentum und Religion her ergeben sich jedoch auch Aspekte, die in einer Deutung der theologischen Gesamtkonzeptionen Barths und Ottos zu beachten wären. Für unsere Arbeit besteht aber das Hauptinteresse darin, die theologischen Positionen Karl Barths und Rudolf Ottos aufeinander zuzuordnen

und so ihre Fruchtbarkeit für die Ausarbeitung einer Theologie der Religionen zu erweisen.

Um eine möglichst fortlaufende und flüssige Darstellung der Positionen Barths und Ottos zu erreichen, haben wir in den meisten Fällen auf kritische Bemerkungen zu Barths und Ottos Aussagen im Text verzichtet. Solche Hinweise erscheinen dann in den Anmerkungen, die so verfaßt sind, daß sie in jedem Falle mitgelesen werden sollen. Auch die Auseinandersetzung mit neueren Positionen zum Thema wird, von besonders markanten Ausnahmefällen abgesehen, um der Einheitlichkeit des Textes willen in den Anmerkungen gebracht.

Im zweiten Teil (B) unserer Arbeit sollen dann auf der im Teil A erarbeiteten theologischen Grundlage einige Gesichtspunkte für eine Theologie der Religionen systematisch erörtert werden. Wir gehen dabei von dem doppelten Charakter jeder religiösen Erscheinung aus: von der subjektiven religiösen Erfahrung und dem objektiven Inhalt, der hinter der Erfahrung liegt. Dabei kommt es uns darauf an, die intellektualistische Vereinseitigung der Glaubenserfahrung zu überwinden.¹¹ So zeigt sich auch in heutiger kirchlicher Praxis eine Tendenz, die rationalistischen Einseitigkeiten der Wort-Verkündigung durch andere Elemente auszugleichen. Es ist gewiß kein Zufall und muß in diesem Zusammenhang gesehen werden, daß die Kirchenmusik in den letzten Jahrzehnten unübersehbar an Bedeutung gewonnen hat.

Religiöse Erfahrungen sind subjektiv und oft unbestimmt. Sie müssen gemessen und gewertet werden an Hand objektiver Kriterien. Christliche Theologie basiert auf der Entscheidung für das Vertrauen in die letztgültige Bedeutsamkeit Christi für die Bestimmung des Wesens der Welt und des Menschen. Nur indem sich die Theologie auf den im Neuen Testament bezeugten Jesus Christus zurückbezieht, kann sie Erfahrungen mit ihm machen. Sie kann also keinen neutralen Standort beziehen, weil sie sonst die Wirklichkeit, von der sie redet, verlöre. Vielmehr wird sie gerade im Rückbezug auf Jesus Christus Kriterien entwickeln können, durch deren Vermittlung religiöse Erfahrungen innerhalb des Christentums und in anderen Religionen gewertet werden können.

Wir streben in unserer Arbeit den eben beschriebenen Rückbezug mittels der theologischen Begriffe Karl Barths und Rudolf Ottos an. Dabei stellen wir uns methodisch die Aufgabe der komplementären Zuordnung beider Denkweisen, die uns als Ausgangspunkt für weitere Schlußfolgerungen dient. Wir gehen dabei über Barth und Otto hinaus. Durch eine möglichst breite Basis von Literatur aus dem ökumenischen Bereich, vor allem solcher Literatur, die schon als Reflexion der Er-

fahrung des Dialogs der Religionen gelten kann, wird uns das Problemfeld angegeben, das wir in Auseinandersetzung mit Barth und Otto ständig erweitern und modifizieren werden. Umgekehrt wird durch die ökumenische Problematik das Verständnis Barths und Ottos erweitert und modifiziert. Es geht uns weder darum, bestimmte Aussagen Barths und Ottos zu widerlegen noch die Ergebnisse ihrer theologischen Arbeit zu wiederholen. Wir streben vielmehr eine kritische Aufnahme beider Systeme in den theologischen Kontext unserer Zeit an. Dabei folgen wir der Methode Hegels: "Es ist also keine Philosophie widerlegt worden; das Negative ist nur, daß sie herabgesetzt sind zu Besonderheiten, anstatt daß sie wie früher der Schluß waren. Die Geschichte der Philosophie ist so die Rechtfertigung aller Philosophien. Es ist die kahle Gescheitheit, es besser zu wissen als alle Früheren. Einseitig sind sie alle; aber die Einseitigkeit abgestreift, bleibt der Inhalt. Das Folgende eint alles Vorhergehende in sich."¹² Selbstverständlich trifft diese Relativierung auch auf unseren Entwurf zu, der ohnehin nicht mehr beanspruchen kann, als mögliche Tendenzen im Blick auf eine Theologie der Religionen entsprechend unserer Weiterführung aufzuzeigen. Wir versuchen also, Barth und Otto mit allem gebotenen Respekt so zu verstehen, daß bestimmte Linien in ihrem Denken weiter ausgeführt, aktualisiert und somit für unsere Problemstellung fruchtbar gemacht werden können.

Zum Schluß der Arbeit müssen wir dann die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen stellen, um sie auf der Grundlage und Weiterführung der Gedanken Karl Barths und Rudolf Ottos zu beantworten. Wir hoffen, damit zur Klärung eines brennenden Problems der Theologie im ökumenischen Bereich beizutragen.

A. Religion und Christentum in der Theologie Karl Barths und Rudolf Ottos

1. RELIGION UND CHRISTENTUM IN DER THEOLOGIE KARL BARTHS

1.1. Barths Voraussetzungen

1.1.1. Die Situation

Um Karl Barth verstehen zu können, müssen die Zusammenhänge seiner Theologie mit der Geschichte der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts und ihrer Deutung durch die Theologie aufgezeigt werden. Barth richtet sein "Nein" immer an eine bestimmte Adresse. Darum muß die Position der Gegner Barths verdeutlicht werden. Daß Barths Urteil oft pauschal ist, seine Gegner nur teilweise trifft und bei weitem nicht die Breite evangelischer Theologie zu Beginn dieses Jahrhunderts im Blick hat, ist uns nur allzu deutlich. Barths theologischer Ansatz wird uns aber nur dann verständlich werden können, wenn wir uns verdeutlichen, wie ihm seine theologische Umwelt erschien.

Barth stellt fest, daß die Theologie die Leistungen und Möglichkeiten des Menschen in oberflächlichem Optimismus überbewerte. Dies führe zu einem naiven bürgerlichen Fortschrittsglauben, der zu einer Religion geworden sei, die vor dem Sündersein des Menschen und seiner Verkettung in tragische Schuld die Augen verschließt. Die Theologie gehe weithin an der mehr oder minder verborgenen Not des Menschen vorbei und postuliere ein strahlendes Menschenbild, das der Wirklichkeit nicht entspricht. Hier liegt für Barth ein seelsorgerliches Problem, denn die Kirche kann auf diese Weise ihrem pastoralen Auftrag nur sehr bedingt gerecht werden.¹

Die protestantische Theologie sei zu einem "Kulturprotestantismus" ausgeartet: Sie stößt mit in das Horn des allgemeinen Menschheitsglaubens und verbrämt die Selbsterhebung des Menschen religiös. Nicht der Wille Gottes wird durch sie verkündigt, sondern der Wille des Menschen wird als gut und göttlich ausgegeben. Sie betet: "Dein Wille geschehe!" und meint damit aber: "Dein Wille geschehe vorläufig nicht!", damit der Mensch unterdessen seinen eigenen "Turm von Babel" errichten kann.²

Die wirkliche Situation der Menschen sei aber eine andere, als sie die Kulturtheologen proklamieren. Spätestens der Ausbruch des ersten Weltkrieges hat es offenbart, daß etwas an dem Geschichtsbild des

ungebrochenen Fortschritts der Kultur nicht stimmt. Was ist das für ein Gott, der solches zuläßt? "Er kann es nicht einmal verhindern, daß seine Gläubigen, all die ausgezeichneten europäischen und amerikanischen Kultur- und Wohlfahrts- und Fortschrittmenschen, all die wackern beflissenen Staatsbürger und frommen Christen mit Brand und Mord übereinander herfallen müssen zur Verwunderung und zum Spott der armen Heiden in Indien und Afrika... Dieser Gott, dem wir den Turm von Babel gebaut haben, ist kein Gott. Er ist ein Götze. Er ist tot."³

Barth erkennt in seiner Zeit "die Leidenschaft... und das Verbrechen, die Teufeleien der geschäftlichen Konkurrenz und den Völkerkrieg, den Klassengegensatz und die sittliche Verlotterung in allen Klassen, die ökonomische Zwingherrschaft oben und den Sklavengeist unten"⁴.

Barth kommt von den "religiösen Sozialisten" her. Er sieht die "größten Scheußlichkeiten des Lebens" in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und im Krieg.⁵ Und er weiß, daß der "gleiche heitere Kulturmensch, der heute so mutig in seinem Fortschrittswägelein einherkutschiert und so fröhlich die Fähnlein seiner verschiedenen Ideale schwenkt", daß dieser Mensch morgen von Verzweiflung und Angst gepackt wird, daß sein selbst gezimmertes Bild des "Kulturmenschen" über Nacht zusammenbrechen wird.⁶ Dieser Mensch wird dann nach Gerechtigkeit schreien, und er wird dabei zu sich selbst zurückfinden, er wird dann erst wieder nüchtern seine Lage als Mensch einschätzen können; und dann ist er erst wirklich wieder er selbst, denn: "Das ist das Gewaltigste im Menschen, in jedem Menschen, wenn er bedrängt und bedrückt von eigener und fremder Ungerechtigkeit nach Gerechtigkeit, nach der Gerechtigkeit Gottes schreit."⁷

Was aber tut die Theologie? Was ist das Anliegen der Kirche? Sie ist das Bündnis von "Thron und Altar" eingegangen, sie huldigt den Götzen der Gesellschaft und sagt zu allem ja, noch mehr, sie beweihräuchert die Kultur des Menschen, die letztlich, wie die neueste Geschichte zeigt, Unkultur und Haß ist. Theologie ist die Sache der Philosophen, Psychologen und Historiker geworden, sie ist zur Wissenschaft von den innergeschöpflichen Möglichkeiten des Menschen degradiert, statt Zeugnis der Selbstkundgebung Gottes zu sein.⁸ Die Tendenz zu diesem Abfall der Theologie ist schon seit der Orthodoxie gegeben, setzt sich über den Rationalismus, den pietistischen Subjektivismus und den Historismus fort. Die liberale Theologie ist der Totengräber aller wahren Theologie, die zum Gegenstand Gott, Gott allein haben mußte.⁹ Die Früchte dieser Bewegung vom Thema "Gott" weg zum Thema

"Mensch" hin müssen nun geerntet werden. Die Verkündigung der Kirche ist im Geist der Zeit aufgegangen. Nichts spiegelt diese Tatsache eindrücklicher wider als ein Blick auf die Predigtinhalte der Kriegszeit 1914-1918. Der Krieg wird als die große Stunde des deutschen Volkes, als das reinigende Bad des Glaubens gepriesen. Im Kampfgetöse ist eine Saatzeit für die Kirche angebrochen, denn ein "heiliger, ehrfürchtiger Ernst (ist) durch die Volksseele gegangen"¹⁰. Volkskirchliche und nationale Erweckung werden als zwei Seiten einer Sache gesehen, denn Not lehrt beten... "Unser Kriegsdienst ist Gottesdienst", so lautete die Parole. "Wenn wir nicht das Recht und das gute Gewissen auf unserer Seite hätten, wenn wir nicht die Nähe Gottes empfinden, der unsere Fahnen entrollt und unserem Kaiser das Schwert zum Kreuzzug, zum heiligen Kriege in die Hand drückt, dann müßten wir zittern und zagen."¹¹ Gott war der Gott des deutschen Volkes und der Heilige Geist wurde als Geist des deutschen Volkes proklamiert.¹² Alles gipfelte in der Losung: "Du, Gott, wirst mit uns sein, weil wir mit dir sein wollen."¹³ Hier wurde Gott als der Beschützer der Deutschen angerufen, dort als der Garant für den Sieg der Entente. Barth bemerkt zu diesem allem ironisch: "Die Verlegenheit im Himmel muß doch groß sein!"¹⁴

Unterdessen standen die Gemeinden allein. Es wurde die uralte Frage nach der Theodizee laut: "Wenn Gott gerecht wäre, könnte er dann alles das 'zulassen', was jetzt in der Welt geschieht?"¹⁵ Die Frage steht zu Recht an den Götzen des Menschen, sie ist sinnlos, wenn sie an den lebendigen Gott gerichtet wird.

Karl Barth "sagte dem modernen Ich leidenschaftlich, einseitig, aber eben deshalb wirksam Fehde auf Tod und Leben an. Und ihn verstand man. Eine verwandte Zeitströmung kam ihm entgegen und er ihr. Man war des Historizismus, Idealismus, Mystizismus und anderer 'Ismen' überdrüssig. Man hatte die ganze innere Haltlosigkeit einer titanenhaft sich aufreckenden Kultur erkannt und hungerte förmlich nach einem deutlichen Wort für das Gottesgericht, unter dem die Welt sich krümmte."¹⁶ Karl Barth sprach dieses Wort.¹⁷

1.1.2. Barths "Nein"

"Wenn ich ein 'System' habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den 'unendlichen qualitativen Unterschied' von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. 'Gott ist im Himmel und du auf Erden.'¹⁸ Gott ist der ganz andere. Er ist nicht der Gegenstand der

Philosophen, nicht das Objekt der Gefühlstheologie Schleiermachers, er ist nicht der Inbegriff einer "humanen" Kultur und er ist nichts, was im menschlichen Geist vorfindlich wäre. Das Zentrum des Barth'schen Denkens ist "der unendliche qualitative Unterschied im Sinne der absoluten Paradoxie des Göttlichen"¹⁹. Gott ist uns fern, er ist nirgends in der Welt zu finden. Er ist unendlich, die Welt ist endlich. Er ist Leben, die Welt ist zum Tode verurteilt. Zwischen Gott und Welt gibt es nur eine "Todeslinie". Barth postuliert einen radikalen "Dualismus von Jenseits und Diesseits", denn der Gott, "der noch etwas ist im Gegensatz zu einem Andern, Pol gegen Gegenpol, Ja gegen Nein, der Gott, der nicht der ganz und gar Freie, Alleinige, Überlegene, Siegreiche ist, ist Nicht-Gott, der Gott dieser Welt."²⁰ Gott steht der Welt als die Realität schlechthin gegenüber. "Aufhebung der Diesseitigkeit als solche und also auch der ihr entsprechenden Jenseitigkeit ist offenbar der Sinn dieses Jenseits."²¹ Gott ist der Schöpfer, die Welt ist Kreatur. Gott ist das alleinige Subjekt, nichts kann ihm entsprechen, niemand kann ihn erkennen. Gott ist gut, nichts anderes ist gut, denn die Welt des Menschen ist Tod und Sünde.²² Der "unendliche qualitative Unterschied" zwischen Gott und Mensch bedeutet für Gott die "absolute Transzendenz", für die Kreatur die "seinsmäßige Gottlosigkeit"²³. Es gibt keine Brücke vom Menschen zu Gott. Alles Menschenwerk bleibt diesseits der "Todeslinie" und ist darum nichtig. Der Mensch ist radikal Sünder. Kultur, Religion und Moral sind Machwerke des Menschen und darum sub specie aeternitatis ein Nichts.

Das Ziel aller Theologie muß allein die Ehre Gottes sein: Soli deo gloria. Darum kann allem weltlichen Geschehen in keiner Weise etwas Göttliches zugesprochen werden. Gott muß zuerst als der "deus absconditus" begriffen werden. Es gibt keinerlei Kontinuität zwischen Gott und Mensch. "Jedes Einswerden des Menschen mit Gott in der Welt fällt dahin."²⁴ Darum ist der Versuch, Gott und Mensch vom Menschen her aufeinander zuzuordnen, eine völlige Unmöglichkeit. Dieses große Thema der idealistischen Philosophie und der spekulativen Theologie ist ein Abfall von der Theologie, die allein Gottes Offenbarung zum Inhalt hat, denn Inhalt dieser Offenbarung ist es eben, Gott als den ganz anderen, Unvorfindlichen, Unbegreifbaren zu erweisen. Wir wüßten überhaupt nichts von Gott, wenn er sich nicht selbst, aus freiem Entschluß, offenbart hätte. Die Offenbarung ist ein objektives Geschehen, das überhaupt nichts mit unserer Subjektivität zu tun hat. Sie ist allem unserem Meinen, Denken und Empfinden radikal entgegengesetzt.²⁵

Gotteserkenntnis ist ausschließlich durch Gnade möglich, durch die Aktivität Gottes, Natur und Geschichte als Ort der "natürlichen" Gottes-

erfahrung sind abzulehnen, da das in Sünde befangene Endliche niemals Kontakt zu Unendlichem bekommen kann. Mit unerhörter Schärfe wird alle "natürliche Gotteserkenntnis" geleugnet, weil sie ein Versuch ist, den "unendlichen qualitativen Unterschied" zwischen Gott und Mensch zu verwischen; selbst Calvin wird von Barths Radikalität überboten.²⁶

So sieht Barth in der Kultur und der Geschichte seiner Zeit nicht die Offenbarung Gottes, wie das der "Kulturprotestantismus" nicht müde wurde zu entfalten, sondern Geschichte und Kultur unterliegen wie alle menschlichen Möglichkeiten dem totalen "Nein" Gottes. "Geschichte ist das Spiel der vermeintlichen Vorzüge des Geistes und der Kraft der einen Menschen vor den anderen, der durch die Ideologie von Recht und Freiheit heuchlerisch verhüllte Kampf ums Dasein, das Auf- und Abwogen alter und neuer Menschengerechtigkeiten, die einander gegenseitig an Feierlichkeit und Nichtigkeit überbieten. Das Gericht Gottes ist das Ende der Geschichte. Ein Tröpfchen Ewigkeit hat mehr Gewicht als das ganze Meer der der Zeit unterworfenen Dinge."²⁷

Barth erfährt den Widerspruch der Welt mit unerhörter Schärfe. Er bewegt sich damit in den Bahnen Nietzsches, Kierkegaards und Dostojewskis. Diese Erfahrung läßt auf den tatsächlichen Widerspruch der Wirklichkeit schließen, auf die radikale Diastase zwischen Gott und Welt.²⁸ Barth treibt so eine Theologie, die aus der existentiellen Erfahrung der Not kommt, sein Denken ist "theologischer Expressionismus", der eine totale Abwertung der Welt in sich schließt.²⁹

Und so ist auch die Frage der Theodizee angesichts des Krieges als menschliche Frage völlig sinnlos, denn sie bleibt im Bannkreis unserer Endlichkeit. "Die Problematik unserer Endlichkeit aber schreit nach einer nicht relativen, sondern absoluten unser Denken übersteigenden Lösung, sie schreit nach dem wirklichen, dem unbekannten Gotte, nach seinem Troste, demgegenüber die Leiden dieser Zeit darum 'nicht ins Gewicht fallen', weil sein Trost das allem Hier inkommensurabel gegenüberstehende Dort ist."³⁰ Von uns aus wissen wir nichts von Gott, sondern immer nur von uns selbst. Denn der "unendliche qualitative Unterschied macht eine innergeschöpfliche, noch so gebrochene Abbildung Gottes unmöglich und rückt Gott unendlich und quer von uns ab".³¹ Gott spricht zur Welt sein Verdammungsurteil, ein radikales Nein gegen alles.

Es erhebt sich nun die Frage: "Wie ist es möglich, die Offenbarung dieses anderen, fremden, transzendenten Gottes zu verstehen, auszulegen und zu predigen, ohne daß der Mensch statt Gott sich selbst begreift und verkündigt"?³² Dies ist der Ausgangspunkt des Redens von Gott, dem Barth bei jedem Satz ins Auge blickt. Er übt damit har-

te Kritik an der protestantischen Theologie seiner Zeit, die sich die Frage nach ihrer eigenen Möglichkeit nicht stellt unter dem Aspekt, daß Gott der "ganz Andere" ist.

1.1.3. Das Paradox

Das Wort Gottes als die Selbstoffenbarung Gottes ist der Einbruch des Transzendenten in die Endlichkeit der Welt. Diese Offenbarung ist der Schnittpunkt der vertikalen Ebene des Wortes Gottes mit der horizontalen Ebene der Weltgeschichte. "Jener Punkt der Schnittpunkt selbst aber hat wie die ganze unbekannte Ebene, deren Vorhandensein er ankündigt, gar keine Ausdehnung auf der uns bekannten Ebene."³³ Der Inhalt der Offenbarung ist der Name Jesus Christus, das Geschehen der Jahre 1-30, das aber als Offenbarung keinerlei historische Anschaulichkeit besitzt. Das Göttliche berührt die Welt nur "wie die Tangente einen Kreis, ohne sie zu berühren, und gerade indem sie sie nicht berührt, berührt sie sie als ihre Begrenzung, als neue Welt".³⁴ Die Offenbarung ist reiner Akt, nicht Sein, sie geht nicht in die Welt ein und ist nirgends anschaulich sichtbar, sie ist das der Welt schlechthin Fremde und Unerkennbare, die dem Menschen "unmögliche Möglichkeit". Der Mensch kann die Offenbarung nicht erkennen. Wegen des unendlichen qualitativen Unterschiedes ist ein Sichbeziehen des Menschen auf Gott mittels seiner Erkenntnisfähigkeit unmöglich. Das ist so, "weil Gott Gott ist und nicht mehr Gott wäre, wenn ein solches Sichbeziehen des Menschen auf ihn stattfinden könnte".³⁵ Der Mensch ist Sünder, er gibt Gott nicht die Ehre, sondern immer nur sich selbst. "Die Einsicht, daß Gott die Ehre (die Doxa) gebührt, geht gegen den Schein (die Doxa), sie ist das Paradox. Und eben diese Einsicht ist der Glaube."³⁶ Nur im Glauben kann die Offenbarung angenommen und erkannt werden, und der Glaube ist das absolute Paradox, er ist der Widerspruch zu aller Erfahrung, er ist das Geheimnis schlechthin. Der Glaube ist keine menschliche Möglichkeit, sondern es ist zu sagen, "daß die dem wirklichen Wort Gottes entsprechende Erkenntnismöglichkeit ebenso zu ihm, dem Menschen, gekommen ist, ein ebenso unbegreifliches novum auch und gerade seinem Können und Vermögen gegenüber darstellt, ebenso nur als reines Faktum zu verstehen ist, wie das wirkliche Wort Gottes selber".³⁷ Das Wort Gottes kann nur durch ein ihm Äquivalentes erkannt werden. Da Gott und Mensch radikal verschieden sind, kann Gott also nur durch Gott erkannt werden. Daß dies am Menschen geschieht, ist sekundär, denn es geschieht nicht im und durch den Menschen; das Wort Gottes, das durch den Glauben erkannt wird gegen alle Menschenmöglichkeit, ist das Paradox. Der Glaube ist nur insofern Glau-

be, "als er keine geschichtliche und seelische Wirklichkeit beansprucht, sondern unsagbare Gotteswirklichkeit ist".³⁸

Die Offenbarung ist das Licht, das sich sein "Erkenntnisorgan" erst selbst schaffen muß. Offenbarung ist objektives Geschehen von Gott her. Sie ist das radikale "Nein" Gottes zur Welt und zur sündigen Existenz des Menschen. Nur insofern dieses "Nein" zum Ausdruck kommt, impliziert es ein "Ja" Gottes, das nur im Glauben angenommen werden kann, der nicht menschliche Möglichkeit ist, sondern den Gott selbst setzt, so wie er die Offenbarung selbst setzt. Diese Überspitzung Barths kann allerdings nicht unwidersprochen bleiben. Christliche Theologie hat immer in Gott den freien Schöpfer gesehen, der in seiner Schöpfung präsent ist und bleibt, selbst wenn die Wirklichkeit der Sünde radikal gedacht wird. So paradox unsere menschliche Situation und Erfahrung in dieser Hinsicht ist, so paradox muß auch die theologische Aussage bleiben.³⁹ Barth kann die "subjektive Möglichkeit" der Offenbarung zwar nicht leugnen, doch handelt es sich nicht um menschliche Möglichkeit, sondern um Wirkung des Heiligen Geistes, der die Kluft zwischen Gott und Mensch überspringt.⁴⁰

Der Offenbarung entgegen steht nun der eigentümliche Versuch des Menschen, von sich aus zu Gott zu gelangen: die Religion. Das Phänomen der Religion ist im Gegensatz zum Glauben menschliche Möglichkeit, sie ist die höchste menschliche Möglichkeit, bleibt aber diesseits der "Todeslinie". Sie bringt den Menschen daher nicht um Haaresbreite dem transzendenten Gott näher. Im Gegenteil, sie ist der Versuch des Menschen, mit eigenen Mitteln Gott in die Hand zu bekommen, sie ist der Versuch, in die Hoheitsrechte Gottes einzudringen, sie widerspricht daher dem "Soli deo gloria" und treibt den Menschen von Gott weg. Aber im einzelnen ist die Bestimmung und Wertung der Religion bei Barth höchst vielschichtig. Er kann von ihr sehr positiv reden als der Sehnsucht des Menschen nach Gnade, als Zeugnis, als der letzten und höchsten Möglichkeit des Menschen "diesseits der Auferstehung"⁴¹. Gelegentlich wird Religion sogar mit der "subjektiven Möglichkeit" der Offenbarung identifiziert: "Religion ist die menschliche Möglichkeit, von Gottes Offenbarung einen Eindruck zu empfangen und aufrecht zu erhalten, die Drehung, Wendung und Bewegung vom alten zum neuen Menschen abzubilden, nachzuerleben, auszugestalten, in den anschaulichen Formen menschlichen Bewußtseins und menschlicher Schöpfungen, einsam oder gemeinsam eine dem Wege Gottes am Menschen entsprechende, ihn vorbereitende, begleitende oder ihm nachträglich folgende Haltung einzunehmen und bewußt oder unbewußt zur Darstellung zu bringen."⁴² Dies ist das am freundlichsten klingende

Urteil Barths über die Religion. Aber es bezeichnet nur die eine Seite, denn sie ist "eine zweideutige Größe, schwebend zwischen Himmel und Erde, schillernd zwischen höchster Verheißung und höchster Fragwürdigkeit der Erfüllung".⁴³ Andererseits gilt nämlich: "Die Wirklichkeit der Religion ist Kampf und Ärgernis, Sünde und Tod, Teufel und Hölle."⁴⁴ Religion und Gnade stehen einander gegenüber wie Tod und Leben.⁴⁵ Und dieses Urteil ist konsequent aus dem Ansatz abgeleitet, daß göttliche Wirklichkeit und menschliche Welt radikal geschieden sind. Denn auch die Religion bleibt diesseits, bleibt Möglichkeit des Menschen. "Unsere Religion hat rundum und unüberwindbar ihr Maß im Endlichen, und wenn sie ihr Maß im Unendlichen hat, dann ist sie nicht unsere."⁴⁶ "Die Grenze der Religion und der unvermeidlichen Problematik, in die gerade sie den Menschen stürzt, ist also identisch mit der Grenze des Menschenmöglichen überhaupt."⁴⁷ Das Menschenmögliche ist aber immer nur das Tun der Sünde. Religion ist nun nicht einfach abzulehnen, denn sie ist wirklicher Ausdruck der Situation des Menschen, sie ist Ausdruck der Krisis des Menschen, von Gott fern zu sein, sie ist Tod.⁴⁸ Der Sinn der Religion ist nicht die Verherrlichung, sondern die radikale Infragestellung der Kreatur. Dies ist der Sinn aller menschlichen Wirklichkeit und der der Religion insbesondere. Denn sie erweist "die Macht der Sünde als die Macht..., die den in sich geschlossenen Ring der Menschlichkeit beherrscht, die aber selber durch die Freiheit Gottes, Gottes selbst, Gottes allein, begrenzt ist".⁴⁹ Nur wo Religion das Übel des Menschseins aufdeckt und nicht zudeckt, nur wo sie in für den Menschen unerträglicher Weise alle menschliche Kultur in Frage stellt, nur wo sie die Sicherheit des Menschen zur Unsicherheit werden läßt, nur wo Religion die Krisis der Kreatur aufdeckt, ist sie Religion im positiven Sinn.

Über das Verhältnis von Sinn und Wirklichkeit der Religion, von Religion als Unglaube und der wahren Religion, wird noch im 3. Abschnitt zu sprechen sein.

Soviel ist aber deutlich geworden: Barths Stellung zur Religion ist mehrschichtig; er gewinnt der Religion innerhalb der menschlichen Möglichkeiten einen positiven Sinn ab, freilich einen nur relativen, da alles Menschliche unter dem Gericht Gottes steht. Eine andere Frage ist die nach der Wirklichkeit der Religion. Hier richtet Barth seinen Angriff auf die Theologie und Kirche seiner Zeit. Denn hier ist Religion nicht Infragestellung des Menschlichen, sondern Selbstverherrlichung des Menschen, nicht Aufweis der Sünde der Menschheit, sondern ein Zudecken ihrer Todverfallenheit. Hier ist die "Religion"

eine "wundervolle Illusion", mit der wir uns "trösten können, daß in unserem Europa neben Kapitalismus, Prostitution und Häuserspekulation, Alkoholismus, Steuerbetrug und Militarismus auch die kirchliche Verkündigung und Sitte, das 'religiöse Leben' ihren unaufhaltsamen Gang gehen... Eine wundervolle Illusion, ein Selbstbetrug!... Was soll all das Predigen, Taufen, Konfirmieren, Läuten und Orgeln? all die religiösen Stimmungen und Erbauungen..."⁵⁰ Denn hier ist alles verkehrt, die große Verwechslung ist eingetreten, der Mensch hat sich an die Stelle Gottes gesetzt, das "Eritis sicut deus", der Inbegriff der Sünde, ist die Antriebskraft der religiösen "Verharmlosung" der Situation des Menschen.⁵¹ Darum Barths scharfe Warnung, die er am Schluß des "Römerbriefs" in die Welt des "heiligen Krieges" und der "germanischen Kampftheologie"⁵² hineinruft: "Hütet euch vor dem religiösen Jahrmarkt mit seinem glänzenden Budenbetrieb!"⁵³

1.2. Barths Kritik der Religion

Es muß nun dargelegt werden, wie Barth die Religion im einzelnen wertet, welche Gründe er für ihre Ablehnung anführt. Dabei darf nicht übersehen werden, daß es Barth nie und nirgends um eine phänomenologische oder religionsgeschichtliche Bestimmung der Religion geht. Er steht immer in konkreter Auseinandersetzung mit dem Protestantismus seiner Zeit, der seine Wurzeln weitgehend in der Theologie Schleiermachers hat. Barth sieht das Grundübel in der Unterordnung der "revelatio specialis", der Christusoffenbarung, unter das allgemeine Phänomen "Religion", die "revelatio generalis", weil hier dem Handeln Gottes von vornherein durch des Menschen religiöse Aktivität ein bestimmter Rahmen zugewiesen wurde.⁵⁴

Barth kritisiert nicht die Religion schlechthin, sondern er steht in Auseinandersetzung mit der Religion, die ihm als Gegner gegenübersteht, ohne des näheren das Wesen des "Kulturprotestantismus" und das Wesen der Religion gegeneinander abzugrenzen. Man wird also bei dieser Einzelanalyse immer die Problematik im Auge behalten müssen, wie sie im 1. Abschnitt dieser Arbeit dargelegt worden war. Wenn Barth von der Religion als "Unglaube" spricht, meint er im Grunde das Christentum selbst, das sich in Selbstüberhebung an die Stelle Gottes gesetzt hat.⁵⁵ "The notion that religion is a nice thing to have, even that it is useful, has arisen, as it could arise only, in a secular and desperate society. Such a notion is a kind of blasphemy, to those whose faith is sensitive. One has even reached a point today where some Christians can speak of believing in Christianity (instead of preaching good news, salvation, redemption); of practising Christianity (instead of practising love)."⁵⁶ Das Urteil des Religionswissenschaftlers deckt sich hier

völlig mit dem des prophetischen Theologen, und es hat nichts an dringender Aktualität eingebüßt!

Diese Darstellung der Gründe Barths für seine Kritik an der Religion ist für unsere gesamte Arbeit sehr wichtig, weil hier deutlich wird, daß Barths Kritik an der Religion, wie er sie sieht, berechtigt ist. Diese Kritik trifft aber nicht die existierenden Religionen, sondern nur ein bestimmtes Moment in ihnen. Daraus folgt, daß Barths Kritik zu Recht besteht, insofern sie sich als prophetische Selbstkritik der Religion darstellt, daß sie aber falsch wird, wenn die positive Grundlage der Kritik, eben die Religion, prinzipiell negiert wird.

1.2.1. Religion ist hybride Selbsterhebung des Menschen

Ausgangspunkt ist der unendliche qualitative Unterschied von Gott und Mensch, der durch nichts vom Menschen aus überbrückt werden kann. Alles Denken, Erleben und Fühlen des Menschen, alle religiösen Handlungen, alle Gottesbilder und alles Gotterleben in Natur und Geschichte sind Machwerke des Menschengestes. "Das Alles ist zum vornherein nicht Gott, und zwar darum nicht, weil bei dem Allem zwischen Gott und Mensch eine Kontinuität vorausgesetzt ist, die durch die Offenbarung gerade negiert wird."⁵⁷ "Die Möglichkeit, sich vor Gott auf eine nur unter Menschen beträchtliche Größe oder vor den Menschen auf eine nur vor Gott bestehende Größe zu berufen, die Möglichkeit, das Große der Zeit in die Ewigkeit oder das Große der Ewigkeit in die Zeit hinüber zu projizieren, ... diese Möglichkeit ist 'ausgeschlossen', abgehauen!"⁵⁸ Der Mensch macht sich immer wieder eigene Gedanken und Bilder, die doch eben seine Gedanken sind, die seinem Erfahrungsbereich entspringen. Das Anschauungsmaterial wird den endlichen Dingen entnommen, die der Mensch nicht transzendieren kann. So kommt es immer wieder nur zu einer Vergötzung der endlichen Gegenstandswelt und, da der Mensch sein eigenes Wesen und seine Eigenschaften vergöttlicht, zu einer Vergötzung des Menschen. "Im Ereignis der Religion als solchem ist der Mensch der Schöpfer Gottes, ist Gott in bedenklichster Weise des Menschen Gott, Prädikat seines, des Menschen Wesens und Lebens."⁵⁹ Menschliche Erlebnisse der Natur, der Kunst und der Geschichte werden als göttliche ausgegeben. Das ist der Kern der Religion, in der der Mensch sich selbst vergötzt. "Ist der Mensch sich selber Gott, dann muß der Abgott in Ehren, dann muß sich der Mensch als der wahre Gott, als der Schöpfer dieses seines Geschöpfes fühlen."⁶⁰ Der Mensch wird überheblich, er "rühmt" sich seiner Größe. Einer will dann den andern überbieten. Einer zeihet den andern der Lüge, wo sie doch alle Lügner

sind. Denn keiner von ihnen hat Gott, "weder der östliche noch der westliche, noch der deutsche und auch nicht der biblische Mensch, weder der Fromme noch der Held, noch der Weise, weder der Wartende noch der Wirkende und auch nicht der Übermensch".⁶¹

Für Barth ist Religion der Bereich, wo der Mensch das Maß aller Dinge ist. Menschliche Frömmigkeit wird gegen menschliche Frömmigkeit ausgespielt. Dagegen stellt sie die Offenbarung alle unter das Gericht Gottes. Religion und Offenbarung schließen daher einander aus, es geht "um ein Entweder-Oder, bei dem die geringste Abweichung, die geringste Konzession an allen Religionismus die richtige Antwort sofort ganz unmöglich macht".⁶² Es ist die "Katastrophe" der neueren protestantischen Theologie, daß sie solche Konzessionen gemacht hat, daß sie die menschliche Vernunft (Aufklärung) und das religiöse Gefühl (Schleiermacher) als letztgültigen Maßstab akzeptierte, daß sie gegenüber "dem wachsenden Selbstbewußtsein der modernen Kultur immer mehr zurückwich... , daß sie ihren Gegenstand, die Offenbarung... , verlor".⁶³ Damit hat die Theologie die Sache Gottes verraten, denn Gott, der Unermeßliche, dem allein die Ehre gebührt, weicht vor nichts zurück und gleich gar nicht vor dem Selbstbewußtsein der menschlichen Kultur, denn der "Berg der modernen humanistischen Kultur"⁶⁴ reckt sich der Offenbarung zwar trotzig, aber ohnmächtig entgegen. Der "Humanismus Gottes" ist etwas ganz anderes als der gleichnamige Versuch des Menschen.⁶⁵ Jener ist unendlich, vollkommen, dieser ist endliches Menschenwerk und voller Falschheit, ist immer neuer Zerstörung ausgesetzt, er ist letztlich "Gottesleugnung".⁶⁶ Es geht in der Offenbarung, die die Religion aufhebt, um "Begrenzung des religiösen Selbstbewußtseins".⁶⁷ Religion ist Unglaube, weil sie notwendig Selbsterhebung des Menschen gegen Gott ist. Sie ist "Widerspruch gegen Gottes Offenbarung" und "Götzendienst", weil sie sich "unter Mißachtung der göttlichen Tröstungen und Weisungen" immer wieder "große und kleine babylonische Türme" erbaut, die nicht zu Gottes Ehre errichtet sind.⁶⁸ Das ist Sünde. Die Sünde "ist immer Unglaube. Und der Unglaube ist immer der Glaube des Menschen an sich selbst... Eben dieser Glaube ist die Religion".⁶⁹ In der Religion ist der Mensch "sich selbst, was Gott ihm sein müßte. Er verwechselt die Zeit mit der Ewigkeit".⁷⁰ Der Mensch gibt seinen Idealen und Zielen eine "tröstliche Weihe" und das "Pathos der Unendlichkeit".⁷¹ Hiergegen gilt es den schärfsten Angriff zu führen, denn die Selbsterhebung des Menschen gegen Gott ist zugleich auch immer Selbsterhebung gegen den Mitmenschen, die katastrophale Folgen hat: "Der Krieg ist das natürliche Tun des Menschen, der, seinen Aspekt vom Mitmenschen verabsolutierend, sein will wie Gott."⁷²

Die Religion dient nun aber zur Verabsolutierung bestimmter endlicher Ziele und Wünsche des Menschen. Darum muß der Kampf grundsätzlich geführt werden, er muß an der Wurzel angesetzt werden, an der Religion. Auch das Gedankengebäude der "Deutschen Christen" ist nur aus den Angeln zu haben, wenn man schon die Umkehrung von Offenbarung und Religion nicht mitmacht.⁷³ Denn die menschliche Welt wird nur begrenzt durch Gottes Offenbarung, aber durch sie wird sie total begrenzt. Darum wird die Religion von Barth abgelehnt, weil sie eine Kontinuität zwischen Gott und Mensch herstellen will, die doch nicht da ist, weil sie eine Identifizierung des Menschen mit Gott betreiben will, die doch ein Akt sündiger menschlicher Hybris ist. So zieht der Versuch der "Identifizierung des Menschen mit Gott... unvermeidlich seine Isolierung ihm gegenüber nach sich".⁷⁴

Die Religion ist, so Barth, die Anmaßung des Menschen, sich das selbst zu nehmen, was nur Gott geben kann.⁷⁵ Sie ist "die unverschämte und mißlingende Vorwegnahme dessen, was immer nur von dem unbekannten Gott aus wahr sein und werden kann"⁷⁶, sie ist "ein frechster titanischer Schlag des nach der Immanenz und Transzendenz Gottes lüsternen Menschen".⁷⁷ Aber gerade in diesem "titanischen" Versuch des Menschen wird seine ganze Ohnmacht offenbar, denn er kann eben nicht die Transzendenz Gottes ergreifen, sondern erreicht immer nur irgendwelche endliche Ziele, die dann vergötzt werden. So kommt es dazu, daß die Geschöpfe vergöttert werden, während der Schöpfer immer abstrakter wird.⁷⁸ Familie, Volk und Heimat treten, mit religiösen Prädikaten versehen, an die Stelle Gottes. Sie werden zu absoluten Größen und knechten den Menschen in dämonischer Weise, weil sie eben in Wirklichkeit nicht absolut sind. Vor Gott ist solches Tun menschlicher "Übermut", vor Menschen, die der Religion fernstehen, erscheint es mit Recht als "Phantasterei".⁷⁹

Aber nicht nur die Freiheit Gottes, auch die Freiheit des Menschen wird durch die Religion zunichte gemacht. Barth erkennt, daß der Mensch nur frei sein kann, wenn er frei von den Götzen wird, die er sich selbst errichtet hat. Er stimmt auch hierin der Kritik Feuerbachs und Nietzsches zu. Der Mensch bleibt aber immer im Kreis seiner Möglichkeiten, so daß er sich nicht selbst befreien kann. Nur Gott kann diese Freiheit begründen, weil er der Transzendente ist, der die Welt als solche aufhebt. Er offenbart sich und hebt damit alle menschlichen Möglichkeiten, auch die Religion, auf. Der Mensch kann nun glauben, ohne daß dieser Glaube ein Spiegelbild seiner eigenen Wirklichkeit wäre, denn der Glaube ist nur dann Glaube, wenn er von Gott her begründet ist. "Sofern wir glauben, sehen wir den Menschen auf-

gehoben von Gott, aber eben darum auch aufgehoben bei Gott."⁸⁰ Der Mensch, der immer wieder auf sein eigenes Wollen und Handeln gewiesen ist, der damit im Bereich sündiger Verfallenheit bleibt, kann nur von außen gerechtfertigt werden. Und gerechtfertigt ist er gerade darin, daß über ihn das Gericht ausgesprochen wird, daß seine sündige Wirklichkeit negiert ist. Er ist "gerichtet, aber eben damit auch zurechtgebracht".⁸¹ Nur indem seine Möglichkeiten "aufgehoben" werden, ist er "aufgehoben" in der letzten Geborgenheit Gottes, weil er nämlich so unabhängig geworden ist von allen Dämonien der Religion, deren Inhalt oben angedeutet wurde. Gottes Offenbarung ist somit die Befreiung des Menschen. Denn "Gott in Jesus Christus ist gerade der, der der Welt Sünde trägt, der alle unsere Sorge auf ihn geworfen haben will, weil er für uns sorgt".⁸²

Religion ist und bleibt für Barth "Werk" des Menschen.⁸³ "Denn Religion ist als ein bestimmtes Sein, Haben und Tun des Menschen Fleisch. Sie nimmt Teil an der Verworfenheit und wesentlichen Weltlichkeit alles Menschlichen. Sie ist seine höchste Spitze, seine Vollendung, aber nicht seine Überwindung, nicht seine Erneuerung."⁸⁴ Auch Mystik und Atheismus, die Gegenbewegungen zur Religion sind, aber auf dem Boden der Religion, in ihrem "Zauberkreis"⁸⁵ bleiben, können nach Barth nie zu einer Erneuerung des Menschen führen, denn sie bleiben im Bereich menschlicher Möglichkeiten. Eine "humanistische Religion", die als "Postulat der praktischen Vernunft" geduldet wird, und ein liberaler Protestantismus, der die Religion auf moralische Erziehung reduziert hat, sind darum völlig sinnlose Versuche des Menschen, aus eigenen Kräften mit sich selbst fertig zu werden. Denn der Mensch kann sich nicht am eigenen Schopfe aus dem Sumpf ziehen. Eine Erneuerung kann daher nur "von einem Ort außerhalb des Zauberkreises der Religion..., d.h. aber nur von einem Ort außerhalb des Menschen... hereinbrechen".⁸⁶ Dieser Ort wäre Gottes Offenbarung.

1.2.2. Religion steht der Freiheit Gottes entgegen

Soli deo gloria - das ist der Satz, den Barth immer wieder mißtrauisch allem Menschenwerk und insbesondere der Religion, die es ja zumindest meint, mit Gott zu tun zu haben, entgegenhält. Gott ist der Schöpfer, dem alle Geschöpfe fern sind. Gott ist also kein "zu verstehendes, einmalig zu erfassendes Ding unter Dingen", das in unseren "Erlebnissen", "Erfahrungen" und "Empfindungen" anzutreffen wäre, sondern Gott ist der "ganz Andere", "das unter Furcht und Zittern immer neu zu vernehmende, weil immer neu gesprochene Wort des Ursprungs aller Dinge".⁸⁷

Der Mensch aber versuche in der Religion, nach Gott zu "greifen", mit menschlichen Mitteln Gottes habhaft zu werden. Das ist auf der Seite des Menschen hybride Selbsterhebung, wie wir im vorigen Abschnitt sahen. In bezug auf Gott ist Religion ein Versuch, die Majestät Gottes anzutasten. Denn die Gottheit Gottes besteht in seiner Freiheit. "Gott ist frei."⁸⁸ Und das rechte Verhalten des Menschen bestünde in der "Anerkennung der Freiheit Gottes".⁸⁹ Inbegriff dieser Freiheit ist die "absolute Souveränität Gottes"⁹⁰, die uns in seiner Offenbarung entgegentritt. Gott ist an nichts gebunden, ihm gilt nur "sein eigenes Recht".⁹¹ Er ist nicht an einen menschlichen Anknüpfungspunkt, nicht an menschliche Bereitschaft und Frömmigkeit gebunden, an keine Religion und keine Kirche, an keine Erscheinungs- und Erfahrungswelt. Seine Offenbarung kommt zum Menschen "frei und ungebunden", er setzt sie "als reinen Anfang".⁹² Offenbarung ist so "souveränes Handeln Gottes am Menschen oder sie ist nicht Offenbarung".⁹³ Dabei ist der Mensch selbstverständlich nicht ausgeschlossen, denn Gott handelt ja mit dem Menschen und für den Menschen, aber der Mensch ist in keiner Weise aktiv.

In der Religion aber sei der Mensch aktiv, er versuche, dem freien Handeln Gottes zuvorzukommen, er wolle gleichsam die Entscheidung Gottes herbeizwingen und erreiche dabei nur einen Götzen, einen Nicht-Gott. Gott wird nach Barth in der Religion nicht als das alleinige Subjekt anerkannt, er ist nicht der "allein rechtfertigende und heiligende Herr und Meister des Menschen"⁹⁴, und darum gilt: In der Religion glaubt der Mensch nicht. "Würde er glauben, so würde er Gott selber für Gott eintreten lassen; in der Religion aber wagt er jenes Greifen nach Gott. Weil sie dieses Greifen ist, darum ist die Religion Widerspruch gegen die Offenbarung, d.h. die dem Glauben gerade entgegengesetzte Haltung und Handlung."⁹⁵ Die Religion wolle sich von Gott nichts schenken lassen, sondern sie nimmt sich. Die Religion wolle Gott auf die Möglichkeiten einengen, die sie ihm vorschreibt. Sie richtet ein System von heiligen Zeiten und Orten, von Opfern und Sakramenten auf, an das dann die göttliche Offenbarung gebunden sein soll. Die Religion betreibt eine "Domestizierung" der Offenbarung, die "gefährlicher als aller Atheismus und Liberalismus" ist, weil sie in heuchlerischer Weise vorgibt, Gott anzuerkennen und in Wirklichkeit sich selbst meint.⁹⁶ Religion ist die Möglichkeit des "Großinquisitors" bei Dostojewski.⁹⁷ Auch die Kirche ist ebenso wie die anderen Religionen der Sünde erlegen, sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen. Sie hat das "corpus christianum" errichtet, das ein "babylonischer Turm" menschlicher Herrlichkeit ist, aber nichts mit der Gnade Christi zu tun hat. Die Konstantinische Reichskirche, die Macht der päpst-

lichen Universalkirche im Mittelalter und die Welt der Gotik sind Werke des Menschen gegen Gott, sie sind das Werk des "Großinquisitors".⁹⁸

Der Mensch habe sich so in der Religion seine eigenen Götzen geschaffen, die nun gegen den Willen des Menschen den Menschen beherrschen. Die Religion sei das Produkt der Angst des Menschen, sie kann aber die Angst nicht überwinden, weil sie den Menschen doch immer wieder auf sich selbst zurückwirft.⁹⁹ Und so stellt sich auch von dieser Seite das Problem der Freiheit des Menschen: Die falschen Götter der Religion, die in Wahrheit nur endliche Größen sind, stürzen den Menschen in Unfreiheit. Barth gibt Nietzsche recht, der im Namen der Freiheit des Menschen gegen Gott zu Felde zieht. Denn es geht hier nicht gegen den wahren Gott, sondern gegen den Götzen der Religion: "Gegen Zeus, den Nicht-Gott, der an seine (Gottes) Stelle getreten ist, lehnt sich Prometheus mit Recht auf."¹⁰⁰

Der wahre Gott aber, der in freier Souveränität herrscht, ist erst der Garant für menschliche Freiheit. Freiheit ist nur von ihm her möglich, weil er alle menschliche, endliche Unfreiheit aufhebt. "Um die wahre und höchste Freiheit zu retten, darf gleichsam nur tonlos von der immanenten Freiheit und ihren Bedingungen geredet werden."¹⁰¹ Gerade indem das Wort Gottes unbedingt bindet, befreit es von allen anderen. Es ist das Paradox, "daß eben die Gefangenschaft, die durch das Wirken des Wortes und des Geistes entsteht, die wirkliche Freiheit ist".¹⁰² Nur wenn Gottes Freiheit total respektiert wird, ist Freiheit für den Menschen möglich. Religion aber greift von sich aus eigenmächtig nach Gott und versucht damit, in den Aktionsraum Gottes einzudringen. Das ist Verletzung der Ehre Gottes. Es ist aber auch ein Unmöglichmachen menschlicher Freiheit, denn Religion gelangt ja eben nicht zu Gott, sondern vergötzt endliche Dinge und Werke. Religion, sagt Barth, bewirkt daher die Unfreiheit des Menschen.

1.2.3. Religion schränkt die Universalität der Offenbarung Gottes ein

Gott ist in seiner absoluten Freiheit der Schöpfer. Er ist der Unbedingte; alle Geschöpflichkeit ist bedingt durch ihn. Er umspannt die gesamte Kreatur, indem er der Welt absolute Transzendenz ist. Die Gottheit Gottes hängt so an seiner Universalität. "Seine Universalität aber hängt daran, daß jeder Mund gestopft und die ganze Welt vor Gott schuldig werde, daß das menschliche Entbehren der Herrlichkeit Gottes in seiner Allgemeinheit einwandfrei festgestellt ist."¹⁰³ Ist Gott der universale Gott, muß auch Gottes Offenbarung universal sein.

Sie kann nicht geteilt und aufgespalten sein, sie kann nicht von geschichtlichen Zufälligkeiten und geographischen Besonderheiten abhängig sein. Offenbarung ist nicht eine Funktion der soziologischen Struktur einer Gesellschaft, sie ist unbeeinflussbar vom Bildungsniveau der Menschen. "Die Möglichkeit, die Heilsbotschaft zu hören, ist... allgemein."¹⁰⁴ Gottes Offenbarung ist immer und ewig dieselbe, weil Gott ewig derselbe ist.

Die Religion aber unterliegt allen den partikularen Bedingungen, wie wir sie eben aufgezählt haben, denn sie ist bloße Menschenmöglichkeit. Sie entsteht, wandelt sich, stirbt ab, sie wechselt ihren Inhalt je nach dem Inhalt der entsprechenden menschlichen Kulturen und Subkulturen. Religion ist "eine Spezialität der und jener Kreise, Epochen und Stimmungen", sie paßt sich den wechselnden geschichtlichen Bedingungen an, darum ist sie auch "verhältnismäßig billig zu haben" und "verhältnismäßig leicht zu entbehren".¹⁰⁵

Religion partizipiert als menschliche Möglichkeit an der Endlichkeit alles Kreatürlichen. Als "geschichtliche Wirklichkeit" ist sie der Geschichte unterworfen, ist sie bedingt.¹⁰⁶ Sie erhebt den Anspruch, unbedingte Inhalte zur Geltung zu bringen, obwohl ihr Wesen endlich und bedingt ist. Dies ist ein Widerspruch, der zu Lasten der Religion geht. Gottes Offenbarung, die notwendig allgemein ist, kann nicht mit der Religion, die notwendig partikular ist, zusammenstimmen.

Es kommt noch hinzu, daß die Religionen in sich gespalten sind. Dieses Ärgernis ist nicht zufällig, sondern es zeigt auf, daß es in den Religionen eben nicht um Gottes eine Offenbarung geht, sondern um den Menschen, um ein "Gewimmel der Meinungen", um "religiösen Jahrmarkt".¹⁰⁷ Auch die christliche Kirche ist als Religion in diese menschliche Bedingtheit eingeschlossen. "Wir treiben das höchst fragwürdige Geschäft und wir tragen den höchst bedenklichen Stempel dieser oder jener Religionsunternehmung... Wir sind also jüdisch, katholisch, lutherisch oder reformiert..., wir stehen auf oder wir sitzen unter allerlei Kanzeln und Kathedern, wir rollen auf den Geleisen einer alten, großen... christlichen Gemeinschaft. Und nun meinen wir zu wissen um die Tragik und um den Humor dieses ganzen Seins, Treibens, Tragens, Stehens, Sitzens und Rollens."¹⁰⁸ In dieser Situation tritt nun das Christentum auch noch auf der Bühne der Mission auf. Es wird als die "bessere Begründung von Weltanschauung und Sittlichkeit, als die bessere Befriedigung der letzten Bedürfnisse, als die bessere Aktualisierung der höchsten Ideale des mo-

dernen Menschen seinen verschiedenen Konkurrenten gegenübergestellt". Die einzelnen Konfessionen streiten auf den "Missionsfeldern" eifersüchtig um ihren Einfluß. Die christliche Wahrheit wird dem "dauernden Gestaltwandel des modernen Menschen" ausgeliefert, so daß es kein Wunder ist, daß sie, "von einer unsauberen Hand in die andere" geworfen, "jetzt als absolutistisch autoritäre, jetzt als individuell romantische, jetzt als liberale, jetzt als nationale oder gar rassische Menschenwahrheit erscheinen mußte, nur nicht als die richtende und beseligende Gotteswahrheit".¹⁰⁹ Alle apologetischen Versuche sind "ein etwas selbstgerechtes und jedenfalls nicht eben umsichtiges Prahlen mit allerlei an sich nicht zu bestreitenden, aber letztlich doch nicht entscheidenden Vorzügen des Christentums gegenüber der heidnischen Religionswelt".¹¹⁰ Alle diese Streitereien geben Gott nicht die Ehre. Es geht den Religionen hier gar nicht um Gott, sondern sie dienen nur dazu, menschliche Interessen durchsetzen zu helfen.

Barth weiß natürlich, daß Religion auch wesentlich erfreulichere Seiten der inneren Frömmigkeit und der Kunst aufzuweisen hat. Aber die Partikularität der Religion, ihre Tendenz, in das politische Alltagsgeschäft verstrickt zu sein, gehört nun einmal zur Wirklichkeit der Religion. Daß dies überhaupt möglich ist, ist ein sicheres Indiz für Barth, daß Religion endlich ist, daß sie diesseits der "Todeslinie" bleibt, daß sie mit unter das Gericht Gottes fallen muß. Ihre Wirklichkeit ist sündige Wirklichkeit; es gibt viele positive Momente in der Religion, die innerhalb der menschlichen Möglichkeiten ihr relatives Recht haben. Darüber wird im Abschnitt 1.3. des Teiles A dieser Arbeit noch zu reden sein. Aber die Kehrseite darf nie aus dem Auge verloren werden: "Alle Beachtung und Bewunderung, die der Religion innerhalb dieser Welt zukommt, darf uns nicht hindern an der Einsicht, daß jeder Absolutheits-, jeder Transzendenz-, jeder Unmittelbarkeitsanspruch der Religion nichtig ist."¹¹¹

In der Religion bleibt alles dem Diesseits verhaftet. Darum dürfte sie den Namen "Gott" eigentlich gar nicht im Munde führen, "denn was hier allenfalls unter diesem Namen in Betracht kommen könnte, das ist immer nur ein Etwas im Gegensatz zu einem anderen Etwas, ein Pol im Gegensatz zu einem Gegenpol, eine Größe neben anderen Größen".¹¹² "In diesen Sätzen kommt fraglos zum Ausdruck, daß Religion darum eine negativ zu beurteilende Sache ist, weil sie dem Bereich des Gegenständlichen und Endlichen zugehört, mag dieser Bereich auch noch so sehr durch ein Transzendieren seiner Inhalte ausgezeichnet sein."¹¹³ Religion bleibt diesseits des eschatologischen Geschehens. Das "Reich Gottes, das genau jenseits des Kreuzes anfängt"¹¹⁴, ist das "Unan-

schauliche, Unzugängliche, Unmögliche".¹¹⁵ Religion versucht aber, anschaulich zu sein, versucht direkten Zugang zur Transzendenz zu erlangen. "Direkte Mitteilung von Gott ist keine Mitteilung von Gott. Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun."¹¹⁶ Christentum als Ort der Offenbarung hat also mit Religion ganz und gar nichts zu tun, denn jede Vorwegnahme des Eschatologischen, jedes Hineinnehmen der eschatologischen Symbole in unsere Erfahrungswelt, jede religiöse Deutung endet in der Verweltlichung der Offenbarung. Nur im Glauben und Hoffen ist uns das Eschaton gegeben, also nicht in der Religion.¹¹⁷ Denn Religion ist nur "menschliche Möglichkeit". Sie ist restlos verflochten in die Welt des Menschen, sie ist ihrer "völlig verhüllenden psychischen, intellektuellen, moralischen, soziologischen Form nach alte Welt", sie steht "im Schatten der Sünde und des Todes".¹¹⁸ Sie ist der höchste "Gipfel menschlichen Lebensdranges"¹¹⁹ und steht gerade darum unter dem Gesetz des Todes.

Noch ein letzter Aspekt soll nun im Zusammenhang der Universalität der Offenbarung hervorgehoben werden. Barth weist darauf hin, daß die Universalität der Offenbarung Gottes zur Folge hat, daß jeder Mensch ohne Voraussetzung von Gott angenommen ist. Und das nur im Glauben. "Mehr Sicherheit, Gewißheit, Bürgschaft für die Wahrheit des göttlichen Wortes wäre in der Tat weniger. Menschliche Anschaulichkeit würde das, was hier zu schauen ist, unanschaulich machen... Gott ist nur durch Gott zu verstehen, seine Treue allein durch den Glauben."¹²⁰ Es bedarf keiner "Voraussetzungen" für den Glauben. Er ist immer zuerst da, ist selbst die "Voraussetzung", die "Begründung". "Man kann als Jude und als Grieche, als Kind und als Greis, als Gebildeter und als Ungebildeter, als einfacher und als komplizierter Mensch, man kann im Sturm und in der Stille, man kann auf allen Stufen aller nur erdenklichen menschlichen Stufenleitern glauben. Die Forderung des Glaubens geht durch alle Unterschiede der Religion, der Moral, der Lebensführung und Lebenserfahrung, der Einsicht und der sozialen Stellung quer hindurch."¹²¹ Religion aber muß alle diese Schranken aufrichten, weil sie Menschenwerk und letztlich immer "Werkreligion" ist.¹²² Darum hat bei Barth Religion mit der Offenbarung Gottes nichts zu tun.

1.2.4. Religion hindert das Offenbarungsgeschehen

Religion sei nicht nur radikal unterschieden von der Offenbarung Gottes, sie störe auch das Verhältnis Gottes zum Menschen, sie bedeute eine Entfernung des Menschen von Gott.

Denn Religion ist "Widerstand" gegen Gott, weil "an die Stelle der göttlichen Wirklichkeit, die sich uns in der Offenbarung darbietet und darstellt, ein Bild von Gott" tritt, "das der Mensch sich eigensinnig und eigenmächtig selbst entworfen hat".¹²³ Der Mensch schafft sich in der Religion einen "Ersatz"¹²⁴ für das, was ihm von Gott gegeben werden soll. Der Mensch wird durch die Religion "geblendet". "Es entsteht in der Mitte zwischen hier und dort, zwischen uns und dem ganz anderen, der religiöse Nebel oder Brei, wo unter den verschiedenartigsten, bald mehr, bald weniger sexuell gefärbten Identifizierungskünsten und Vermischungsprozessen jetzt die humanen oder animalen Vorgänge zu Gotteserlebnissen erhoben"¹²⁵ werden. Religion ist der Selbstoffenbarung der Wahrheit "in einem Winkel von 180° entgegengesetzt"¹²⁶, weil der Mensch sich in der Religion selbst rechtfertigen und heiligen will und sich so für Gottes Rechtfertigung verschließt.¹²⁷ Religion "rechnet" mit "Menschengerechtigkeit", sie ist darum für die Gnade ein "absolutes Hindernis". Denn "der Mensch, der sich immer noch oder schon wieder drücken will um das Paradox des Glaubens" ist eben der religiöse Mensch.¹²⁸ Die Religion scheint aber nur das Glaubensparadox überflüssig zu machen, darum ist sie so gefährlich. Denn ohne das Paradox des Glaubens ist kein Heil möglich. Religion steht so dem Heil direkt entgegen. Sie verstopft die Quelle des Glaubens, so wie entgegengesetzt der Glaube "sämtliche Illusionsquellen" der Religion verstopft.¹²⁹ Die Theologie darf darum nicht auf der Religion gründen. "Daß einer Theologie, die das tut, die Offenbarung Gottes überflüssig wird, wie dies in der Linie Schleiermachers unvermeidlich ist, kann diese Auffassung von der Wirklichkeit der Religion nur bestätigen."¹³⁰ Barth meint, daß es eine weitere Gefahr der Religion ist, daß sie "Gewohnheit, Gemütlichkeit, Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit"¹³¹ im Umgang mit Gott verbreitet. Die ernsthafte Lage, in der sich der Mensch als Sünder befindet, wird aus dem Auge verloren. Daß Barth gerade mit dieser These den Erscheinungen in der Religionsgeschichte in keiner Weise gerecht wird, ist offensichtlich.

Gott ist ohne weiteres der "liebe Gott", dem man Genüge tut, wenn man ein bißchen fromm ist. Die religiösen Formeln werden hohl, das Gebet wird ein "Plappern". Damit verschleiert die Religion die wahre Lage des Menschen. Religion kann so den Menschen zum Verhängnis werden. Religion wird dort ein "gefährliches Spiel", wo die "ganze Zweideutigkeit frommen Erlebens und frommer Geschichte" vergessen wird.¹³² Und dies ist in der Religion immer der Fall, denn sie verharmlost den "bitteren Ernst" des göttlichen Gerichtes über die

Welt, indem sie sich auf irgendwelchen vordergründigen Fortschritts-
glauben stützt.¹³³ Sie ist allzu schnell immer wieder bei den "Fleisch-
töpfen Ägyptens" und entlädt sich damit ihres eigenen "Dynamits".¹³⁴
Religion hat zwar die Möglichkeit, auf das Gericht Gottes, auf die wirk-
liche Situation des Menschen hinzuweisen, aber sie unterliegt immer
wieder der "Verharmlosung ihres Ernstes", wie das durch Schleier-
macher geschehen ist. Die echte Religion Hiobs, Luthers, Kierkegaards
und Paulus' kann immerhin der Ort sein, "wo nicht die Gesundheit,
sondern die Krankheit des Menschen erkennbar wird, wo nicht die
Harmonie, sondern die Disharmonie aller Dinge zum Klingen kommt,
wo Kultur nicht sowohl begründet, als vielmehr samt ihrer Partnerin
Unkultur gründlichst in Frage gestellt wird".¹³⁵ Aber solche Religion
gehört schon zu dem von der Offenbarung her akzeptierten Aspekt der
Religion. Im Aufweis der Sünde besteht die positive Möglichkeit der
Religion. Wir werden später auf die Dialektik von Verwerfung und
Annahme der Religion einzugehen haben.

Die Religion, mit der Barth es zu tun hat und die er bekämpft, der
liberale Protestantismus, fällt für ihn zweifellos radikal unter das
"Nein" Gottes, denn hier wird, so Barth, die Kultur des Menschen
als offenbarungsmächtig proklamiert, hier zimmert sich der Mensch
ein Gottesbild, das aus seinen eigenen Wünschen und Illusionen kommt
und das er an den Himmel projiziert.

1.2.5. Religion ist Projektion des Menschen (Feuerbach)

Wir sind nun an einem ganz entscheidenden Punkt der Barthschen Re-
ligionskritik angelangt.^{135a} Barth hat das Gemeindeleben nach der
Jahrhundertwende als Pfarrer kennengelernt, er war den "religiösen
Sozialisten" eine Zeitlang eng verbunden und war auch selbst Mitglied
der Sozialdemokratischen Partei, d.h., er hatte die Folgen des
Atheismus, der vor allem unter den Arbeitern ungeheuer um sich griff,
aus eigener Erfahrung kennengelernt. Er hatte die wirkungslosen Ver-
suche gesehen, der Religionskritik Feuerbachs eine Gegenkritik ent-
gegenzuhalten. Barth hat sich darum mit Feuerbach intensiv beschäf-
tigt, und er gibt ihm recht. Barth macht Feuerbachs Religionskritik
zum eigenen Anliegen in seiner Theologie.¹³⁶ Freilich ist für ihn die
Lehre Feuerbachs eine "Plattheit sondergleichen"¹³⁷, weil Feuerbach
"ein Nichtkenner des Todes" und ein "Verkenner des
Bösen"¹³⁸ gewesen ist. Aber in der Religionskritik habe Feuerbach
prinzipiell recht. Denn sein Ausgangspunkt ist der Mensch. Und in der
Tat ist auch nach Barth Religion eine Möglichkeit des Menschen, wie
wir schon mehrfach betont haben. Feuerbach nimmt den Menschen zum

Maß aller Dinge¹³⁹, das tut die Religion auch. In der Religion macht sich der Mensch ein Gottesbild nach seinem eigenen Bild, hierin stimmen Feuerbach und Barth überein. Nach Feuerbach hat die Religion keinen realen Gegenstand außerhalb des Menschen, und auch Barth betont immer wieder, daß die Religion "endliche Wirklichkeiten" vergötzt und projiziert. Religion ist "Phantasterei"¹⁴⁰, sie wird aus "Illusionsquellen"¹⁴¹ gespeist, in ihr gipfelt die "Sünde des Anthropomorphismus"¹⁴², und das Gebet in der Religion ist, "gegenständlich betrachtet und verherrlicht, nur eine Bestätigung des Einwandes..., den Feuerbach mit menschlich vollem Recht gegen die Religion überhaupt erhoben hat".¹⁴³ "Feuerbach bekommt in verschärftem Sinn Recht", denn gerade durch die Religion "sind die Sündenleidenschaften gegeben, geweckt, in Kraft gesetzt".¹⁴⁴

Barth meint, daß die Theologie, die vom Menschen ausgeht, die eine "religiöse Anlage" des Menschen auf Gott hin postuliert, die die Fähigkeit des Transzendierens dem Menschen in irgendeiner seiner psychischen oder intellektuellen Funktionen zuschreibt, von Feuerbachs Kritik zu Recht getroffen wird. Damit steht aber der gesamte neuere Protestantismus unter dem Verdikt der "Projektion des Menschen", der im Gefolge schleiermacherschen Denkens den religiösen Menschen als Ausgangspunkt der Theologie gelten ließ, denn, so Barth: "eine Widerlegung Feuerbachs von Schleiermacher aus ist eine *contradictio in adjecto*".¹⁴⁵ Religion verfälscht die Wirklichkeit des Menschen, denn sie dichtet dem Menschen eine "Fähigkeit zu erhabenen Aufschwüngen"¹⁴⁶ an, anstatt seine Sündennatur an den Tag zu bringen.¹⁴⁷ Jede Theologie, die vom Menschen ausgeht wie die Schleiermachers, muß bei Feuerbach enden, sie ist Religion. Darum will Barth bei der Offenbarung "von oben" einsetzen, um so Feuerbachs Kritik zu entgehen. Auch die Christologie darf nicht zum Einfallstor für ein Reden von Gott "vom Menschen aus" werden. Allein die Offenbarung, die nichts mit der menschlichen Möglichkeit der Religion gemein hat, schützt vor dem Vorwurf der Projektion, wie ihn Feuerbach erhoben hat.¹⁴⁸ Diese Barthsche Konzeption ist ein Unternehmen, das sich als sehr problematisch herausstellen muß, denn der Vorwurf Feuerbachs fällt natürlich auf Barths Offenbarungslehre zurück, insofern sie ebenfalls als religiöse Projektion gedeutet wird.¹⁴⁹

Das Gefühl als Einbruchsstelle für die Offenbarung wird von Barth gegen Schleiermacher abgelehnt.¹⁵⁰ "An den Ewigkeitswert ihrer Gefühle glauben nur die Unverbesserlichen."¹⁵¹ Gefühl ist für Barth ein "Hexenkessel" der "unterbewußten Leistungen"¹⁵², es ist etwas Un-

klares, Unabgegrenztes und den menschlichen Wünschen und Trieben verdächtig Ähnliches. Dagegen will Barth klare Abgrenzung der Offenbarung gegen alles andere und deutliche Begrifflichkeit. Was offenbar ist, muß bewußt sein. Daran hängt für Barth die Realität der Offenbarung. Darum geschieht sie allein im Wort.

Barth wirft der Religion, gegen die er ankämpft, "Psychologismus in der schlimmsten Form"¹⁵³ vor. Da werden in pietistischen Predigten "Seelenvorgänge", "Erweckungen", "Bekehrungen" und "Stufen des Widerstandes gegen den heiligen Geist" geschildert, das "Blut Christi als Seelenarznei" bezeichnet und vor allem die apokalyptischen Schrecken des "Höllenrachens" in schwarzen Farben gemalt.¹⁵⁴ Es ist der gleiche religiöse Stil, der seinerzeit Goethe veranlaßte, die Predigten F. W. Krummachers als "narkotische Predigten"¹⁵⁵ zu bezeichnen, es sind Gefühlspredigten und Herzensergüsse, die eine unerbittliche Prädestinationslehre verkünden, gegen die schon F. Engels erbittert zu Felde zog.¹⁵⁶ Barth sieht sich den gleichen Gegnern gegenüber wie Engels, er polemisiert aber von der Offenbarung her gegen diese falsche, psychologisierende Religion. Eine Theologie, die darauf baut, die von der "Apotheose des Gefühls" ausgeht, landet im "schauerlichen Sumpf der Psychologie des Unbewußten", treibt zu "gnostischem Okkultismus" hin und steht in der Gefahr, "ihre begabtesten Anhänger an Dr. Steiner zu verlieren".¹⁵⁷ Barths Angriff richtet sich gegen den "herrschenden Historismus und Psychologismus, der von einer anderen als einer innerweltlichen, vulgär-zeitlichen Offenbarung überhaupt nichts mehr"¹⁵⁸ weiß. Der Weg der protestantischen Theologie ist immer mehr von einer objektiven Offenbarung, in der die Gnade von außen kommt, abgegangen, er hat zu einem "steigenden Interessantwerden der religiösen Subjektivität" geführt, zu einer Selbsterlösung des Menschen, die im Pietismus noch als "verhüllte" auftrat, sich im Idealismus vorbereitete und bei Feuerbach als vollendet entpuppte.¹⁵⁹ Und "dieser ganze Weg mündet nach Barth folgerichtig bei den 'Deutschen Christen', im Neuheidentum überhaupt".¹⁶⁰ Die Theologie und Kirchenpolitik der Deutschen Christen sind das "Endstadium" jenes "Stolperwegs", der bei Schleiermacher seinen Ausgangspunkt genommen hat.¹⁶¹ Dieser Weg war falsch. Er war der Weg der Religion, die die Objektivität und Andersartigkeit der Offenbarung Gottes gegenüber menschlichen Möglichkeiten in den Hintergrund treten ließ. Es war der Versuch der Selbstrechtfertigung des Menschen. Dieser Versuch muß fallengelassen werden. Es muß wieder bei den Reformatoren, besonders bei Calvin und Luther, angeknüpft werden, denn diese wußten um den unendlichen qualitativen Unterschied von Gott und Mensch, sie wußten, daß der Mensch nie von

sich aus zu Gott gelangen kann, daß Religion als Menschenwerk und Projektion menschlicher Werte und Unwerte nichts mit der Offenbarung Gottes gemein hat, ihr vielmehr entgegengesetzt ist. Nur so, meint Barth, kann die Theologie dem auf ihr lastenden Vorwurf der Religionskritik Feuerbachs entgehen und eine eigene, von menschlicher Kritik und Gegenkritik unabhängige Position einnehmen.

1.2.6. Religion als Kulturergänzung

Es wird noch zu zeigen sein, daß Religion durchaus innerhalb der menschlichen Welt eine positive Funktion hat. "Denn sie ist die Möglichkeit, zu gedenken, daß wir sterben müssen, die Möglichkeit Gottes zu gedenken."¹⁶² Dies ist aber nur Möglichkeit. Die Wirklichkeit der Religion, die Barth im Auge hat, sieht ganz anders aus. Sie weist nicht auf die "höchste Not" und die "höchste Bedrohung" des Menschseins hin, sondern sie wird in der Theologie im Gefolge Schleiermachers als etwas "Begrüßenswertes, Interessantes, Bereicherndes" empfunden. Sie ist nicht Infragestellung aller Kultur, sondern "wertvolle Kulturergänzung" oder sogar "Kulturersatz". Sie wird also eine Größe neben anderen, neben "Wissenschaft, Kunst, Moral, Sozialismus, Jugend, Volkstum, Staat" usw. gesetzt, ohne daß ihr eigenes Wesen auch nur anklingend zum Tragen käme. Sie ist eine Möglichkeit unter anderen und dient zur "Begründung oder doch Verbesserung oder doch tröstlichen Weihe" der übrigen menschlichen Möglichkeiten.¹⁶³ Selbst das Evangelium wird in die Religion integriert, es unterliegt der "Verbürgerlichung".¹⁶⁴ So ist die Religion Ausdruck der Trägheit des Menschen, der dem Anspruch des Evangeliums ausweichen will. Gleichzeitig ist sie jedoch Sorge des Menschen um sich selbst, der gerade dadurch seine Freiheit verliert.¹⁶⁵ Es ist nichts mehr übriggeblieben von dem gläubigen Menschen, der in der Hoffnung der eschatologischen Existenz ein freies Kind Gottes wäre, sondern der religiöse Mensch hat sich des Evangeliums bemächtigt: das Ergebnis ist "der Christ als Bourgeois".¹⁶⁶ Die "natürliche Theologie", die den Glauben entleert und menschliche Religiosität an seine Stelle gesetzt hat, ist die Ursache dafür, daß sich gerade der Christ nun gottlos betätigt: "in der Verbürgerlichung und das heißt in der Verharmlosung, noch mehr: in der Nutzarmachung des Evangeliums für den Streit gegen die Gnade, der seine eigene tiefste und innerste Wirklichkeit ist."¹⁶⁷ Streit gegen die Gnade bedeutet aber Streit für die eigenen menschlichen, sündigen Interessen. So sind die "absoluten Gedanken des Evangeliums... einfach bis auf weiteres suspendiert" worden, statt dessen ist eine "germanische Kampftheologie" in Kraft gesetzt worden.¹⁶⁸ Ein deutliches

Zeichen des Verfalls ist es, daß in der Kirche "alles Staatliche... hundertmal wichtiger genommen wird als Gott".¹⁶⁹ Jesus wird als Helfer für den Sieg im Krieg angerufen¹⁷⁰, das Gottesreich wird mit dem Völkerbund verwechselt und der "Geist einer neuen Erziehung" wird als der Heilige Geist proklamiert.¹⁷¹ Daß dies alles nicht ein geschichtlicher Zufall ist, sondern im Wesen des Menschen begründet liegt, dessen eigene menschliche Sache die Religion ist, zeigt ein Blick in die Geschichte. Die Kirche seit Konstantin hat beharrlich an ihrer eigenen Größe gebaut. Die ganze Sünde des Menschen spiegelt sich in ihrer Geschichte wider.¹⁷² Dort aber, wo das Christentum keine Machtfunktionen mehr ausüben kann und dem Staat gegenüber abhängig geworden ist, ist es "eine nützliche Erziehungs- und Ordnungsmacht" geworden, und die Theologie hat selbstverständlich diese Wendung mitvollzogen.¹⁷³ Religion wird "aus ästhetischen, historischen, sentimental oder politischen Gründen"¹⁷⁴ geduldet, sie ist total in die Abhängigkeit der menschlichen Bedürfnisse, Wünsche und Einfälle geraten. Sie zeigt nicht die Fragwürdigkeit menschlicher Existenz auf, sondern sie hilft dem Menschen, sich bequem einzurichten, und zu allem kommt noch als schlimmste Entleerung hinzu: sie verharmlost den Tod.¹⁷⁵ Religion ist auf diese Weise nur ein angenehmer Zusatz zu dem ansonsten weltlichen Leben.

Barth sagt aber, die Religion irre, so wie die gesamte Kultur irrt, die von "Fortschritt", der "Größe des Menschen" und seiner "Gottähnlichkeit" spricht. Die Wirklichkeit des Menschen ist die Sünde. Menschsein ist "Verlegenheit"¹⁷⁶. Die Wahrheit über den Menschen ist die Lehre von seiner "Katastrophe"¹⁷⁷. Sein Wesen ist "Schuld", "Sünde und Tod, Teufel und Hölle".¹⁷⁸ Darum stellt sich Barth wieder in eine Reihe mit Nietzsche, wenn er sagt: "Der Mensch als Mensch ist das, was überwunden werden muß."¹⁷⁹ Barth postuliert nun aber nicht wie Nietzsche einen "Übermenschen", den es zu erschaffen gelte, sondern er erkennt, daß dem Menschen nur von außen her Rettung zuteil werden kann. Diese Rettung ist mit Gottes Offenbarung in Jesus Christus zu uns gekommen. In Christus sehen wir "Gottes Treue wirklich in der Tiefe der Höhe. Der Messias ist das Ende des Menschen." Denn in Christus stellt sich Gott selbst "dorthin, wo Gott nur noch als Frage nach Gott gegenwärtig ist... Er geht zum Kreuz, in den Tod."¹⁸⁰

Die Theologie habe vergessen, daß "der Mensch als Mensch sich in Not und zwar in rettungsloser Not befindet",¹⁸¹ sie habe vergessen, daß ein Ja Gottes zur Welt nur aus seinem zuvor ergehenden Nein kommen kann. Denn er ist das alles, was in der Welt von Bedeutung ist, schlechterdings nicht. Er ist der freie Schöpfer

und kann sich nur als solcher des Geschöpfes annehmen. Er ist der "ganz Andere", und nur darum kann er die Welt erlösen.¹⁸² Gott ist nicht Kulturergänzung, sondern er ist der Gegensatz zu aller menschlichen Kultur. Die Religion aber hat ihn mit den Mitteln der Theologie Schleiermachers zu einer endlichen Größe gemacht und in die Menschenmöglichkeiten hereingezogen.

Barth wehrt sich dagegen, daß Gott in den Bereich menschlicher Möglichkeiten hineingezogen wird. Aus diesem Grunde vertritt er den konsequenten Christomonismus: "Jesus Christus... ist das eine Wort Gottes."¹⁸³ Mit dieser These geht es ihm darum, alle "Bindestrich-Theologie" abzulehnen, d.h., alle Versuche des Menschen zu verhindern, menschliche Möglichkeiten und Ziele in einen positiven Zusammenhang mit dem Wirken Gottes zu setzen. "Die Ablehnung der natürlichen Theologie war nur die selbstverständliche Rückseite dieser Notiz. Sie hat keine selbständige Bedeutung. Sie besagt nur: Alles andere hilft dir nicht - in der Anfechtung nämlich - dann, wenn es um das Sein und Nichtsein der Kirche geht."¹⁸⁴

Gottes Offenbarung ist "totale Offenbarung". Ist aber Christus die Offenbarung Gottes, so ist diese dann "entweder die ganze Wahrheit, oder sie ist nicht Offenbarung".¹⁸⁵ Gott gibt sich also nicht kund in einer Verherrlichung menschlicher Kultur, in einem Mythos vom Volk oder anderen menschlichen Wirklichkeiten.

An dieser Stelle wird besonders deutlich, daß Barths Ablehnung der Religion einer aktuellen Auseinandersetzung entspringt. Er erkennt das Wesen des Menschen und der Kirche als "zähes aussichtsloses Widersprechen gegen Gott". In der Theologie, mit der sich Barth auseinandersetzt, ist dieser Satz vergessen worden. Er will ihn mit aller Schärfe zur Geltung bringen. Der Mensch ist radikal geschieden von Gott. "Das Licht scheint, aber es scheint wirklich in der Finsternis."¹⁸⁶ Barths Ablehnung der Religion hat polemischen Charakter. Dies zu bemerken ist wichtig für eine Beurteilung des Barthschen Religionsbegriffes.

1.2.7. Das Absterben der Religion des liberalen Protestantismus

Ein letzter Aspekt scheint für die Beurteilung der Barthschen Position gegenüber der Religion bemerkenswert zu sein. Barth hat die Entkirchlichung weiter Kreise in Deutschland miterlebt und besonders die Areligiosität der Menschen während und nach dem ersten Weltkrieg kennengelernt. Die Scheinwelt, die die Religion aufgerichtet hatte, zerbrach an den Realitäten, wie der gesamte bürgerliche Fort-

schrittsglaube an ihnen zerbrach. Es entstand ein neues Bewußtsein, das vom Existentialismus bis zu nihilistischen Strömungen auf breiter Bahn zum Kampf gegen die Religion ansetzte. Religion war ein sinkendes Schiff, das es schleunigst zu verlassen galt.¹⁸⁷ Die evangelische Predigt, die sich entweder in farbigen eschatologischen Bildern erging oder aber Gott zum Parteigänger in den Auseinandersetzungen des Krieges machte, hatte den Atheismus nur begünstigt. Die Predigt mußte erneuert werden. Die Religion hatte sich als verfehlte menschliche Möglichkeit erwiesen, die zwar die höchste Möglichkeit des Menschen ist, darum aber auch der Endlichkeit alles menschlichen Pathos am stärksten ausgesetzt ist, denn "welches wäre kurzlebiger als das religiöse?"¹⁸⁸ Religion wurde als etwas Relatives erlebt, das keine absoluten Werte vermitteln kann. Nach absoluten Werten aber fragten die Menschen nach dem ersten Weltkrieg in besonderem Maße, darum mußte die Religion, die die mögliche Antwort der Offenbarung stellte, aufgegeben werden. Barth hatte erfahren, daß alle noch so gut gemeinten menschlichen Versuche zum Scheitern verurteilt sind. Die Bewegung der "religiösen Sozialisten" war in eine "Sackgasse" geraten, weil auch sie "Illusion" des religiösen Menschen war.¹⁸⁹ Barth war von der Wirklichkeit der Kirche enttäuscht worden. Es gab nur einen Ausweg: die Offenbarung Gottes als objektives Geschehen zu begreifen, das nicht mit menschlichen Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten verknüpft ist, das also nicht vom Handeln des Menschen abhängig ist.

Die Offenbarung wurde darum von Barth allein als Gottes Angelegenheit begriffen. "Apologetik, Sorge um den Sieg der Heilsbotschaft, gibt es nicht".¹⁹⁰ Und es braucht sie nicht zu geben angesichts der Allmacht Gottes, die in ihrer Transzendenz alles menschliche Geschehen relativiert. Barth gewinnt so den möglichen Ausgangspunkt einer erneuerten Verkündigung, der nicht auf brüchiges Selbstvertrauen, sondern auf Gottvertrauen gegründet ist. Daß aber gerade dies der Ausgangspunkt aller echten Religion ist, scheint Barth nicht zu sehen. Jedoch ist wohl nur in dieser Einseitigkeit die enorme Schlagkraft und Aktivität der "dialektischen Theologie" möglich gewesen, die sich in der Zeit des nationalsozialistischen Regimes zu bewähren hatte. Darum fordert Barth: "Der religiöse Übermut muß verschwinden, wenn die Einsicht von Gott aus platzgreifen soll. Solange falsche Münzen umlaufen, sind auch die echten verdächtig."¹⁹¹ Barths Polemik gegen die Religion ist also Mittel zu dem Zweck, einen eigenen Standort zu gewinnen. Sie ist nicht Selbstzweck.¹⁹²

Barths Kampf gegen die Religion hat prophetischen Charakter. Er be-

ruft sich auf Amos und Jeremia, die die Offenbarung gegen die "Offenbarungsreligion" zu verteidigen hatten, weil diese im "Ungehorsam" gegen jene zur menschlichen Selbstrechtfertigung verkehrt worden ist. Denn: "Es ist zwar die Offenbarungsreligion an Gottes Offenbarung, Gottes Offenbarung aber nicht an die Offenbarungsreligion gebunden."¹⁹³ Die Verwerfung der israelischen Religion durch Gott ist ein mahnendes Exempel, das die christliche Kirche nicht aus dem Auge verlieren darf. Wenn auch sie "nur noch falsche Religion, Unglaube, Götzendienst und Werkgerechtigkeit" ist, wird auch sie verworfen werden.¹⁹⁴ Die Kraft der Kirche "wohnt nur in der Schwachheit".¹⁹⁵ Wo das vergessen wird, wo die Kirche meint, sich selbst rechtfertigen zu müssen, wo sie zur verfallenden Religion wird, ist sie verloren.

Es kommt darauf an, daß sie ihren Gegenstand wiederfindet, der ihr überhaupt erst die Existenzberechtigung gibt: die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus.

1.3. Positive Aussagen zur Religion

Barth unterscheidet in seiner "Kirchlichen Dogmatik" zwischen "Religion als Unglaube" und "wahrer Religion".¹⁹⁶ Im "Römerbrief" hatte Barth in "Sinn der Religion" und "Wirklichkeit der Religion" eingeteilt, nachdem er von der "Grenze der Religion" gesprochen hatte.¹⁹⁷ Das in beiden Unterscheidungen Gemeinte deckt sich nicht völlig, steht aber in engem Zusammenhang. Wir werden daher in der Zusammenschau des gesamten Religionsproblems an den inhaltlichen Bestimmungen des Barth'schen Religionsverständnisses orientiert sein müssen. So ergibt sich folgendes Bild: Barth spricht der Religion innerhalb der Möglichkeiten des Menschen einen positiven Sinn zu, den sie zu verwirklichen hätte. Durch die Sünde des Menschen sind aber alle seine Möglichkeiten von Grund auf verderbt, daher vermag die Religion nicht mehr, dem ihr innewohnenden Sinn zu entsprechen. Die Wirklichkeit der Religion, wie sie sich unserer Erfahrung darstellt, ist also eine verkehrte. Warum dies so ist und wie es in der empirisch gegebenen Wirklichkeit der Religion durch Barth nachgewiesen wird, haben wir im vorigen Abschnitt dargestellt. Gott spricht aber nicht nur ein "Nein" zur Welt, sondern in seinem Gericht kommt gerade die Rechtfertigung des Menschen zum Ausdruck. Gottes Offenbarung rechtfertigt den Menschen mit seinen Möglichkeiten in der sündigen Welt. Daher ist jenseits der Offenbarung auch die Religion gerechtfertigt, wie alle Kreatur gerechtfertigt ist. Barth spricht in diesem Fall von der "wahren Religion". Es ist die Religion, die durch die Offenbarung in Jesus im dop-

pelten Sinne "aufgehoben" wurde: die christliche Religion.

Es müssen nun zunächst einige Bemerkungen zur Religion gemacht werden, wie sie eigentlich und ihrer Wesensbestimmung gemäß sein sollte. Danach soll Barths Begriff von der "wahren Religion" dargestellt werden.

1.3.1. Der Sinn der Religion

"Der Sinn der Religion ist der Erweis der Macht, mit der die Sünde diesen Menschen in dieser Welt beherrscht." Sie ist der Ort, wo die "Krankheit des Menschen", die "Disharmonie aller Dinge" und die Infragestellung aller Kultur ausgesprochen wird.¹⁹⁸ Sie ist das "Fragezeichen des ganzen humanen Kultursystem".¹⁹⁹ Die Menschen befinden sich in tiefster Krisis. "Etwas von dieser Krisis ist der Sinn aller Religion".²⁰⁰ In der Religion wird nicht ein Schleier über die sündige Welt gelegt, sondern die ganze Katastrophe der menschlichen Endlichkeit wird in ihr aufgedeckt. Sie stellt den Menschen vor die Nichtigkeit seiner Existenz. "Der Sinn der Religion ist der Tod."²⁰¹ In der Religion blickt der Mensch nicht auf das stolze Gebäude seiner Größe und Leistung, sondern er blickt in den letzten Abgrund, er erkennt in der Religion, daß sein Sein ein "Sein zum Tode" ist. Religion ist Hinweis auf die existentielle Not des Menschen. Religion bedrängt den Menschen, sie ist Entdeckung seiner "Unerlöstheit", sie ist ein "hartes Joch", sie ist ein "Unglück".²⁰² Denn der Mensch kann sie nicht abschütteln, sie ist keine Lösung seiner Lebensfrage, sondern sie stellt den Betroffenen unerbittlich vor das Gericht. Sie ist "das Entsetzen des Menschen vor sich selbst".²⁰³ Sie ist so die Möglichkeit, daß der Mensch den tiefsten Einblick in die wahren Zusammenhänge und die Nichtigkeit seines Seins tun kann. Religion ist damit etwas Bedrohliches. Sie ist jedoch heilsam bedrohlich, weil sie aus einer Sicherheit herausreißt, die nur Schein ist. Sie ist Aufdeckung der Wahrheit.²⁰⁴ Die Wahrheit der Sünde und des Todes ist aber für den selbstgerechten Menschen unerträglich; darum ist Religion der "Pfahl im Fleische" für den Menschen, der sein Sein in sich selbst begründen zu können meint. Der religiöse Mensch ist "zerrissen", "unharmonisch" und "unfriedlich", aber er hat gegenüber den "Einfältigen", die die religiöse Frage nicht stellen, die Einsicht in ein Stück Wahrheit voraus.²⁰⁵

Der Sinn der Religion ist es, daß sie "die Macht der Sünde als die Macht erweise, die den in sich geschlossenen Ring der Menschlichkeit beherrscht, die aber selber durch die Freiheit Gottes, Gottes selbst, Gottes allein, begrenzt ist. Nur durch sie!"²⁰⁶ Religion ist

damit Hinweis auf Gott. Sie ist nicht die Sünde des Menschen²⁰⁷, sondern sie "markiert den Punkt, wo alle menschlichen Möglichkeiten in das Licht der göttlichen treten. Sie vertritt das Göttliche, sie ist seine Delegation, sein Abdruck, sein Negativ - außerhalb des Göttlichen selbst." Religion hat ein Transzendieren der menschlichen Wirklichkeit in sich. "Innerhalb der Humanität ist zweifellos die Religion das Heilige, das vom Menschlichen weg und auf das Göttliche hinweist, das Gerechte, das Korrelat, die Parallele, das Gleichnis des göttlichen Willens, das Gute, der Hergang und Zustand, der, wenn einer, als Mittelbarkeit Zeuge der verlorenen Unmittelbarkeit ist." (Gesp. v. Verf.)²⁰⁸

Wenn die Religion wirklich "ernste Frömmigkeit" ist, so weist sie "notwendig über sich selbst hinaus".²⁰⁹ Sie weist auf Gott hin; Sinn der Religion ist es, dem Menschen zu sagen, daß seine Lebenswirklichkeit ein Zustand der Verlorenheit ist. Denn die ungebrochene Gottesbeziehung, auf die die Religion, wenn auch negativ, noch hinweist, wird als das Verlorengegangene begriffen. Religion weist den Menschen dadurch auf sein eigenes Wesen hin, das erst in der Erlösung wiedergebracht werden kann. Insofern ist Religion eine menschliche Möglichkeit, die es zu "wecken", "wachzuhalten" und zu "pflegen" gilt, Religion "vor allem aber zu reformieren, nein immer wieder zu revolutionieren, ist eine Aufgabe, die wahrlich... des Schweißes der Edlen wert ist".²¹⁰

Vom Sinn der Religion ist aber noch in einer zweiten Hinsicht zu sprechen. "Religion ist die menschliche Möglichkeit, von Gottes Offenbarung einen Eindruck zu empfangen und aufrecht zu erhalten."²¹¹ Religion ist die "subjektive, menschliche, geschichtliche Seite" der Gottesbeziehung.²¹² Religion ist eine menschliche Möglichkeit sui generis.²¹³ Und als solche steht sie allen anderen intellektuellen und psychischen Funktionen des Menschen gegenüber. Religion ist "Hinweis, Gleichnis, Möglichkeit, Erwartung".²¹⁴ Religion ist so eine leere Form, die gefüllt werden muß. Wenn der Mensch selbst versucht, sie zu füllen, wird sie zum Götzendienst. Denn der Mensch kann ihre Frage immer nur mit endlichen Vorstellungen beantworten. Die Füllung, die der Mensch zu geben vermag, kann nur eine solche sein, die die Erwartung der Religion, einen transzendenten Sinn zu finden, erfüllen könnte. Der eigentliche Inhalt und der Sinn der Religion kann daher nur die Offenbarung Gottes sein. Sie ist die Erfüllung des in der Religion Verheißenen und Erwarteten.²¹⁵ Allein von der Offenbarung her wird es danach überhaupt möglich, die "leere Form" der Religion ihrem Wesen nach zu erkennen. Die durch die Offenbarung

Gottes in Jesus Christus inhaltlich erfüllte Religion ist die wahre Religion. Sie ist die Verwirklichung und Vollendung des Sinnes der Religion.

1.3.2. Die wahre Religion

Eine Religion ist nicht als solche wahr. Wahr ist die Religion nur, insofern sie von Gott gerechtfertigt ist. "Es gibt eine wahre Religion: genau so, wie es gerechtfertigte Sünder gibt."²¹⁶ Daß eine Religion als die wahre angesprochen werden kann, setzt so die Annahme der Religion durch Gott voraus. Dies geschieht in der Zuwendung seiner Gnade zur Welt, in der Offenbarung. "Die Aufhebung der Religion durch die Offenbarung braucht nicht bloß zu bedeuten: ihre Negation, nicht bloß das Urteil: Religion ist Unglaube. Die Religion kann in der Offenbarung, obwohl und indem ihr jenes Urteil gilt, wohl aufgehoben, sie kann von ihr gehalten und in ihr geborgen, sie kann durch sie gerechtfertigt"²¹⁷ sein.

Von der Offenbarung in Jesus Christus her findet Barth ein positives Wort über die Kreatur, denn Gott spricht in Jesus Christus sein Gericht über die Welt, das eine Annahme der Welt durch Gott impliziert. Von der Christologie aus entfaltet Barth seine Schöpfungslehre, in deren Verlauf er zu positiven Aussagen über die Welt kommt wie kaum ein zweiter Theologe unserer Zeit.²¹⁸ Barth lehnt die häufig gebrauchte theologische Methode, die menschliche Natur als von Grund auf verderbte zu beschreiben, um dann die Gnade Gottes um so strahlender erscheinen zu lassen, strikt ab. Er gerät damit in Widerspruch zu bestimmten Thesen von der totalen Diskontinuität von Gott und Mensch, die er Jahre zuvor selbst vertreten hatte (s. S. 42). Allerdings haben wir dabei zu berücksichtigen, daß zwischen Gottes "Nein", von dem er damals sprach, und dem "Nein" des Predigers, um den es ihm hier geht, ein wesentlicher Unterschied besteht. Die hier zu bemerkende Widersprüchlichkeit ist also eher eine Verschiebung der Akzente. Die gute Natur des Menschen ist seine Humanität, seine Menschlichkeit. "Nicht in seiner Natur, sondern in deren Verleugnung und Mißbrauch ist der Mensch der göttlichen Gnade so fremd und entgegengesetzt, wie er es tatsächlich ist." Gleichzeitig ist aber zu sagen, "daß alle menschliche Verkehrung das rechte Werk Gottes in seiner Natur nicht schlecht zu machen vermag".²¹⁹ Diese Bestimmung trifft für den Menschen als Mensch zu, sie betrifft also die gesamte Menschheit. Daraus folgt, daß die nichtchristliche Welt ebenso wie die christliche von der Natur des geschöpflichen Menschen her aus der Gnade Gottes schon immer lebt und daß auch ein bestimmtes Wesen von dieser Be-

ziehung Gottes zum Menschen real existiert und im nichtchristlichen Bereich auch gelebt wird!²²⁰ Alle Religionen sind mit gemeint. Eingeschlossen in den Bundesgedanken, bekommt die Welt ihren Sinn, indem die Schöpfung als der äußere Grund des Bundes und der Bund als der innere Grund der Schöpfung verstanden wird.²²¹ Der Mensch ist in diesen Bund Gottes eingeschlossen als "Freund" Gottes, der in Freiheit ein Mitgestalter dieser Welt ist.²²² Der Mensch steht mit allen seinen Möglichkeiten nun in einem positiven Verhältnis zu Gott durch die göttliche Gnade. Er bleibt nicht passiv, sondern wird von Gott zur Aktivität befreit.²²³ Er ist "sekundäres Subjekt" im Gnadengeschehen.²²⁴ Er ist sekundär, aber eben auch Subjekt.

Der Glaube des Menschen, der durch Gottes Offenbarung ermöglicht wird, bedeutet eine "Befreiung der menschlichen Natur, aber eben darum die Wiederherstellung ihrer höchsten geschöpflichen Bestimmung".²²⁵ Diese Bestimmung war durch die Sünde verlorengegangen, sie wird nur im Glauben erfüllt. Der "Glaube ist übernatürlich und positiv, aber nicht minder der Natur angepaßt, indem er ihre Fähigkeiten, Verstand und Wille, in Anspruch nimmt. Er stammt nicht aus dieser Natur, aber er ist ihr angemessen und vollendet sie nach der Absicht des Schöpfers".²²⁶ Glaube ist zwar kein "direktes Schauen", aber er ist ein Schauen, das das Irdische transparent macht auf Gott hin, das sich im Endlichen enthüllt und verbirgt zugleich.²²⁷ Vom Glauben her gesehen, kann nun der Mensch Gott auch in der Natur vernennen.²²⁸ Unter diesem Aspekt wird es auch möglich, daß die menschliche Kultur nicht nur als Auflehnung gegen Gott verstanden wird, sondern daß sie auch "verheißungsvoll" und "gleichnisfähig" ist.²²⁹

So bringt die Offenbarung zwar etwas Neues, aber es steht doch in gewisser Kontinuität zum Bisherigen.²³⁰ Der Mensch ist schon immer wesentlich auf Gott bezogen.²³¹ Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus erfordert von vornherein eine Wesensbeziehung Gottes zur Welt, die in der Offenbarung aktualisiert wird und nur durch diesen Akt Gottes von uns erkannt werden kann.²³² Die Erkenntnis Gottes setzt eine Frage nach ihm in uns voraus, die sich aber nur dadurch als Frage formulieren kann, daß Gott immer schon gesprochen hat. Sie ist ein "Echo der göttlichen Antwort"²³³, die allem menschlichen Erkennenwollen immer schon vorhergeht. Es kommt zu einer "Aktualisierung seiner (des Menschen, Verf.) physischen und psychischen, seiner moralischen, intellektuellen und auch religiösen (gesp. v. Verf.) Möglichkeiten". Der Mensch gibt Antwort auf Gottes zuvorkommendes Handeln, allerdings nicht aus sich selbst

heraus. "Die göttliche Wendung und Tat, kraft derer es zu dieser (Antwort, Verf.) kommt, ist - jetzt auf des Menschen Freiheit und Fähigkeit, Willigkeit und Bereitschaft für sie gesehen - das Werk des Heiligen Geistes." ²³⁴ Die Religion als Frage des Menschen wird also durch den Heiligen Geist aktualisiert und zu ihrem Wesen gebracht und zugleich mit der Antwort erfüllt. Barth begründet aber die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes in seiner Offenbarung noch umfassender, obgleich gerade an dieser Stelle Widersprüche in seiner Theologie vorliegen, die nicht zur Deckung gebracht werden können. ²³⁵ Im Zusammenhang mit der Deutung des Anselmschen Gottesbeweises erklärt er, "es könnte einen (wahren) Gebrauch des menschlichen Vermögens, Begriffe und Urteile zu bilden, es möchte also eine (wahre) noetische Rationalität (ein Vernehmen gesetzmäßigen Seins und Soseins) geben, die der ontischen Rationalität (der Vernünftigkeit des Glaubensgegenstandes) auch die gesuchte noetische Necessität (die Begründung) sichtbar machte". ²³⁶ Es handelt sich hier um ein dem Glauben vorausgehendes intellegere, um einen der Wahrheit des Wortes Gottes gemäßen Erkenntniswert, der durch den Zusammenhang des göttlichen mit dem menschlichen logos erklärt werden muß. ²³⁷ "Dem göttlichen, ...objektiv-ontischen Prozeß der Offenbarung korrespondiert - und darin kommt er gleichsam zu Ziel und Vollendung - sein abbildlicher, durch reale Affektion des menschlichen Bewußtseins gewirkter Nachvollzug als Bewußtseinsinhalt der gläubigen Existenz. Und zwar sind bewußtheitlicher Erkenntnisakt und bewußtseinsjenseitiges Offenbarungsgeschehen einander völlig analog, insofern dieselbe Sache hier in urbildlicher, ontischer Wahrheit und Wirklichkeit, dort in getrübtter abbildlicher, noetischer Gegenständlichkeit vorliegt." ²³⁸ Der Mensch im Glauben, der Gott in der Welt erkennen will, realisiert eine Möglichkeit, die außerhalb der Kirche wegen des Sündenfalls nicht in Anspruch genommen wird, die aber aktualisiert werden kann. Der Mensch hat die Möglichkeit, des Transzendenten mittels seiner Erkenntnisfähigkeit ansichtig zu werden. Denn es ist die Potentialität der Welt, "daß Gottes Wesen in ihr in speculo, per similitudinem, per analogiam... offenbar sein kann" ²³⁹, sofern er sich offenbaren will. Hier sind aber Grenzaussagen erreicht, die Barth immer wieder sogleich zurücknimmt, sobald er mit Notwendigkeit auf sie gestoßen ist. Es ergibt sich ein gewisser Widerspruch, der häufig Anlaß zum Mißverständnis der Begründung des Verhältnisses von Gott und Mensch bei Barth gewesen ist. Die Frage nach der menschlichen Fähigkeit zur Aneignung des Wortes muß aber noch zurückgestellt werden. ²⁴⁰

Alle eben ausgeführten Aussagen Barths betreffen ebenso die Religion als menschliche Möglichkeit, die von Gott gerechtfertigt ist. Die

Religion ist der Hinweis auf Gott, sie kann zur Erkenntnis Gottes kommen, wenn Gott sich selbst zu ihrem Objekt macht.²⁴¹

Barth konstatiert, daß es auch außerhalb der christlichen Kirche Religiosität gibt. Und zwar nicht nur Religiosität, die allein und ausschließlich als Selbstrechtfertigung des Menschen und als Götzendienst zu bezeichnen wäre. Es gibt viele "Punkte" in der Geschichte für die Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes. "Jesus von Nazareth ist unter diesen vielen Punkten derjenige, an dem die übrigen in ihrer zusammenhängenden Bedeutung als Linie, als der eigentliche rote Faden der Geschichte erkannt werden."²⁴² Jesus ist also die Offenbarung des Sinnes, der unerkannt in aller Geschichte und in allen Religionen liegt. In Jesus ist die Kraft Gottes in gesammelter Vollendung gegenwärtig. "Daß diese Kraft, dieser Sinn, dieser Gehalt auch anderswo als in Jesus gefunden werde, das braucht uns niemand vorzuhalten, wir selbst sind es, die ja gerade das behaupten, gerade wir können es behaupten. Denn daß Gott allenthalben gefunden wird, daß die Menschheit vor und nach Jesus von Gott gefunden ist, der Maßstab, an dem alles Finden Gottes, alles Von-Gott-gefunden-werden als solches erkennbar wird, die Möglichkeit, dieses Finden und Gefundenwerden zu begreifen als Wahrheit ewiger Ordnung - das eben wird in Jesus erkannt und gefunden. Viele wandeln im Lichte der Erlösung, der Vergebung, der Auferstehung; daß wir sie wandeln sehen, ...verdanken wir dem Einen."²⁴³

Es gibt inhaltlich durchaus eine Kontinuität zwischen der Religionsgeschichte und der Bibel. Was dort wahr ist, ist auch hier wahr, hier aber als letztgültige Wahrheit erkannt, weil es die Bestätigung Gottes in Jesus Christus hat. So wie Gott sich in Verborgenheit und sub contrario in dem gekreuzigten Christus offenbart, gilt auch: "Die Offenbarung kann sich in der Religion sub specie contraria verbergen, ja die 'Religionsgeschichte' wird sogar analog zur 'Heilgeschichte'."²⁴⁴ Darum wirkt etwas, was Paulus der heidnischen Philosophie entlehnt hat, "original" als dort, weil sich der absolute Wahrheitsanspruch auf den Zuspruch der Wahrheit durch Gott gründen kann. Darum wird das, "was die anderen auch wissen", auf dem Hintergrund der Offenbarung erst zu seiner eigentlichen Bedeutsamkeit erhoben.²⁴⁵ Barth setzt sich aber nicht wirklich mit den fremden Religionen auseinander.²⁴⁶ Die Ursache dafür ist Barths Interesse an der Polemik gegen die neuere Theologie, die von der subjektiven Seite der Religion ausgeht und menschliches Werk an die Stelle Gottes setzt. Belege, die Barth aus anderen Religionen beibringt, dienen nur dem Zweck, diese Situation darzustellen.²⁴⁷ Letztlich sind die Religionen

für Barths theologisches Denken irrelevant, was eine deutliche Schwäche seiner Position ist²⁴⁸, die jedoch zumindest im Ansatz in der Veröhnungslehre überwunden wird.

Die christliche Religion ist immer auch Unglaube.²⁴⁹ Ihre Geschichte beweist, daß sie immer wieder in die Versuchung des religiösen Menschen zurückfällt, sich selbst rechtfertigen zu wollen. Sie ist aber auch mehr. Die Einzigartigkeit des Christentums besteht in dem Namen Jesus Christus, "in der ganzen formalen Simplität dieses Namens als des Inbegriffs der göttlichen Offenbarungswirklichkeit, die ganz allein die Wahrheit unserer Religion ausmacht".²⁵⁰ Dieser Satz ist möglich durch die Tatsache der Identität der "Gnade Gottes" mit dem "Namen Jesus Christus".²⁵¹ Dieser Satz ist ein Glaubenssatz, und gerade darum beansprucht er letzte Gültigkeit, weil er auf der Autorität Gottes gründet, insofern der Glaube Wirkung des Heiligen Geistes ist. Die christliche Religion ist die wahre Religion, wenn sie diesen Satz im Glauben annimmt. Dieser Satz setzt sich selbst, denn "...durch den Namen Jesus Christus gibt es Menschen, die an diesen Namen glauben".²⁵² Das Verhältnis zwischen dem Namen Jesus Christus und der christlichen Religion wird in vierfacher Weise bestimmt.²⁵³

Es handelt sich um einen Akt göttlicher Schöpfung, denn ohne den Namen Jesus Christus gäbe es keine christliche, d.h. wahre Religion. Der Name Jesus Christus ist so die Voraussetzung und die Begründung der wahren Religion. "Die christliche Religion ist Prädikat an dem Subjekt des Namens Jesus Christus."²⁵⁴ Daher ist der Name Jesus Christus aber nicht bloß als nomen zu verstehen, sondern als Inbegriff und Quelle aller Realität.²⁵⁵

Es handelt sich zweitens um einen Akt göttlicher Erwählung, denn nur als von Gott erwählte Religion ist die christliche Religion die wahre Religion. Dem Menschen kann hier in keiner Weise eine Mitwirkung zugesprochen werden. Er kann nur sein Erwähltsein wählen, etwas, was immer schon von Gott her geschehen ist.

Es handelt sich drittens um einen Akt göttlicher Rechtfertigung, der als Akt der Gerechtigkeit und des Gerichtes Gottes die bedingungslose Annahme der christlichen Religion und nicht einer anderen bedeutet. Es ist nicht unser Verdienst oder Vorzug, den wir vor anderen hätten, sondern es ist die freie Entscheidung Gottes, die nicht hinterfragbar ist.

Es handelt sich viertens um einen Akt der göttlichen Heiligung, inso-

fern Jesus Christus der christlichen Religion nicht transzendent bleibt,⁵ sondern ihr immanent wird und mit seinem Geist den Menschen im Glauben erfüllt. Weil die christliche Religion gerechtfertigt ist, ist sie auch geheiligt. Eine Umkehrung dieses Satzes ist nicht möglich.

Weil es Gottes freier Entschluß ist, sich in seiner Gnade zu offenbaren, gibt es eine wahre Religion. Die christliche Religion ist die wahre Religion, weil sie die von Gott in der Offenbarung in Jesus Christus erwählte Religion ist. Sie ist damit die Verwirklichung des Sinnes der Religion.²⁵⁶

1.4. Neue Perspektiven in Barths Religionsverständnis im Zusammenhang mit der Rede von den "wahren Worten extra muros ecclesiae" in der Versöhnungslehre (KD IV)

1.4.1. Die Einheit des Barthschen Denkens

Im vorigen Abschnitt sind wir zu dem Ergebnis gelangt, daß Barths Verständnis der "Aufhebung der Religion" in der Tat dialektisch zu interpretieren ist. Das, was als "Sinn der Religion" positiv ausgesagt wurde, ist vielfältig belegt worden. Man kann sagen, daß Religion "an sich" nach Barth als Gottes Schöpfungswerk positiv zu bewerten ist. Aber die Schöpfung steht unter dem Gesetz der Sünde, darum ist auch die Wirklichkeit der Religion Sünde, sie ist als positives Schöpfungswerk negiert. In Gottes Gnadenwahl ist der Mensch aber gerechtfertigt und damit die Negation der Sünde realisiert, sie ist aufgehoben. Damit ist auch die Religion aufgehoben in dem Sinne, daß ihre negative Wirklichkeit zugrunde gegangen ist, wobei ihr von der Schöpfung her intendierter Sinn aufleuchtet und nun erst zur Geltung kommt. Die Schöpfungsordnung kommt erst in der Versöhnungsordnung zu ihrem Ziel; so ist auch der "Sinn der Religion" erst vollendet in der versöhnten "wahren Religion".

Es ist nun der Einwand erhoben worden, daß die unterschiedliche Stellung zur Religion in der Theologie Barths verschiedene Phasen seines Denkens kennzeichnet.²⁵⁷ Man argumentiert dann, daß im Römerbrief zwar eine radikale Diastase von Gott und Welt aufgerichtet ist, wobei aber die Religion noch unter positiven Akzenten gesehen wird, während in den ersten Bänden der Kirchlichen Dogmatik (bes. KD I, 2, § 17) die Trennung von Gott und Welt in Christus überwunden wird, wobei die Religion aber einem totalen Christomonismus aufgeopfert wird. Dieser Christomonismus wird dann in den späteren Bänden der KD wieder ausgeweitet im Sinne einer kosmischen Christologie.

Barths Denken wird in eine philosophische Phase, die durch Platonismus gekennzeichnet ist (Römerbrief) und in eine theologische Phase, die sich durch ihren Christomonismus auszeichnet, eingeteilt. Infolgedessen werden die einzelnen "Perioden" der Barthschen Theologie getrennt behandelt: es wird ein Widerspruch zwischen ihnen konstatiert.

Diese Methode mag für eine theologiegeschichtliche Untersuchung von Vorteil sein, weil sie historisch leicht greifbar und übersichtlich darzustellen ist. Allerdings ist unsere Intention eine andere. Wir sind in dieser Arbeit bemüht, die Zusammenhänge und die Prinzipien des Barthschen Denkens in bezug auf die Religion aufzuspüren und sind dabei zu dem Resultat gelangt, daß die Barthschen Prämissen, die im Römerbrief zugrunde gelegt waren, in allen seinen Arbeiten bis hin zu den letzten Bänden der KD die Voraussetzungen seines theologischen Denkens geblieben sind. Barths theologisches System ist so als ein organisches Ganzes zu bezeichnen, das allerdings gewachsen ist, das Keime entfaltet hat, die am Anfang zwar schon mit gegeben waren, aber erst im Verlaufe der Explikation zur vollen Blüte gelangen konnten. Die Kontinuität wird von Barth selbst betont, wenn er sagt: "Es könnte aber vielleicht doch mehr innere und äußere Kontinuität in der Sache sein, als gewisse rasche Beobachter und muntere Zwischenredner es auf den ersten Anblick für wahr haben wollen."²⁵⁸ Diese Zusammenschau übersieht freilich nicht, daß im einzelnen durchaus neue Aspekte in Barths Blick gekommen sind, die zu theologischen Aussagen führten, die früheren Ausführungen direkt widersprechen. Barth schätzt die frühe dialektische Theologie selbstkritisch so ein, daß sie nur das Nein gedacht habe, während das Ja Gottes zur Welt, das implizit in diesem Nein schon enthalten war, in den späten Bänden der KD expliziert wird.²⁵⁹ Die verbindende Klammer wird dann in der Christologie zu suchen sein, die schon im "Römerbrief" einen zentralen Stellenwert hat. "Barth, it seems to me, is quite consistent in his theological thinking related to the relation of revelation and religion. Once the priority of revelation in relation to religion is established, he moves on to show that the revelation in and through Jesus Christ constitutes the prior condition for the human reality of religion. Conversely, the comprehensiveness of Christ is also manifest when he is seen as the pre-condition and goal of man's religion."²⁶⁰ Freilich ist die Erkenntnis, daß "the human reality of religion may, by the grace of God and His freedom, become a witness to the divine revelation and find its ultimate goal in Jesus Christ"²⁶¹, erst durch die Lehre von der Universalität Christi theologisch voll begründbar, wie sie in der Veröhnungslehre ausgeführt ist.

Barths großer Neuansatz nach dem ersten Weltkrieg richtete sich gegen den liberalen Kulturprotestantismus, der ihm allzu problemlos eine Identifikation von göttlichem Anspruch und menschlichen Humanitätsidealen vornahm. Aus der Erfahrung der Krisis nach dem Krieg entstand die Theologie der Krisis, die Gott als den "ganz Anderen" gegenüber der Welt verstehen lehrte. Dieser Ausdruck ist oft mißverstanden worden. Gott als den "ganz Anderen" zu erkennen setzt nämlich voraus, daß Gott und Mensch trotzdem immer zusammengedacht werden müssen. Diese Aussage ist der Hintergrund, auf dem die Rede der Distanz Gottes zum Menschen erst möglich wird.²⁶² Diese Intention ist der Geist aller theologischen Gedanken Barths bis in sein Spätwerk hinein. Er hat nun theologisch reflektiert, was diese Erfahrung des transzendenten Gottes für den Christen, für die Kirche und für die Welt bedeutet. Dabei hat er im Verlauf des Denkens natürlich verschiedene Blickrichtungen gehabt, die aber alle als die Entfaltung dieses einen Grundsatzes verstanden werden müssen und nicht aus der systematischen Konzeption zu isolieren sind.

An Barths Religionsbegriff ist das besonders deutlich nachzuweisen. In den zu den einzelnen Problemen nebeneinandergestellten Zitaten ist bewußt versucht worden, immer wieder den Bogenschlag vom Römerbrief bis zu den letzten Bänden der Kirchlichen Dogmatik sichtbar werden zu lassen.

1.4.2. Der dialektische Religionsbegriff Barths

Barths Religionsbegriff ist dialektisch.²⁶³ Es gibt ein Wesen der Religion, dem innerhalb der Schöpfungsordnung eine positive Funktion zugesprochen wird (Sinn der Religion).²⁶⁴ Da menschliche Existenz immer auch sündige Existenz ist, ist die Schöpfungsordnung entfremdet, also ist dem Menschen das Wesen der Religion nur als eine verkehrte Wirklichkeit gegeben. In der Versöhnung durch Gott wird aber die sündige Existenz "aufgehoben" in dem Sinne, daß in bezug auf die Religion deren Wesen "vollendet" und wiederhergestellt wird. Die "wahre Religion" ist so der verwirklichte "Sinn der Religion".

Die Dialektik besteht in der Zusammenschau von Gott und Mensch. Im "Römerbrief" geschieht das durch folgenden Schluß: göttliche Möglichkeit \longleftrightarrow menschliche Wirklichkeit \longrightarrow göttlich-menschliche Versöhnung. Song faßt zusammen: "The divine possibility is the ontological ground of religion as a human reality; the human reality of religion is an extential manifestation of the divine possibility of religion."²⁶⁵ In der KD ist die dialektische Struktur durch Sinn, Wirk-

lichkeit und Wesen der Religion (wahre Religion) charakterisiert, wobei diese Terminologie auch schon im "Römerbrief" auftritt. Allerdings verleugnet Barth seine eigenen Denkvoraussetzungen, wenn er im § 17 der KD das Christentum als wahre Religion bezeichnet. Dies ist eine undialektische Aussage, denn Wahrheit kann unter den Bedingungen der Existenz nur gebrochen erscheinen. Dies trifft für das Christentum ebenso zu wie für jede Religion. Barth verwischt so die notwendige Unterscheidung zwischen Christus und dem Christentum bzw. zwischen der Potentialität und der Aktualität des Christentums. Unter dialektischen Denkvoraussetzungen kann es keine "Absolutheit" des Christentums geben. Dies hat Barth im § 17 übersehen und somit viele Fehldeutungen seines Religionsbegriffs heraufbeschworen. Es ist zu bemerken, daß Barth im § 17 in seiner Terminologie unklar und widersprüchlich bleibt. Eine Lösung des Problems der Zuordnung Christus - Religion (einschließlich Christentum) wird erst in KD IV durch die Universalität Christi angedeutet.²⁶⁶ Barth beschreibt die Selbstoffenbarung Gottes als etwas "schlechterdings Neues". Damit ist aber gemeint, daß der sündige Mensch von ihr nichts wissen kann. "Daß er es könnte, ist wohl wahr, so gewiß ja die Offenbarung nur die Wahrheit ausspricht." Er kann es nicht wegen des Abfalls von Gott. Dem Wesen (er könnte) steht die Wirklichkeit (er kann nicht) gegenüber, die aber in der versöhnten "wahren Religion" aufgehoben ist.²⁶⁷ Und im Blick auf die israelitische Religion wird gesagt, daß das, was dort verborgen war, im Licht der Offenbarung in Jesus Christus "erwacht".²⁶⁸ Von der Bekanntschaft mit Gott kommen die Menschen immer schon her, sie ist aber in statu corruptionis völlig verkehrt. In Jesus Christus wird dann das rechte Verhältnis von Gott und Mensch wieder aufgerichtet.²⁶⁹ Das Ebenbild Gottes, das in Adam verloren war, ist in Christus wiedergebracht. Es ist aber das verlorene Ebenbild in Kontinuität zur Schöpfungsordnung²⁷⁰, wie "ja die Menschwerdung des Sohnes Gottes... die völlig unverdiente Befreiung der menschlichen Natur, aber eben darum die Wiederherstellung ihrer höchsten geschöpflichen Bestimmung bedeutet".²⁷¹ In der Kontinuität offenbart sich die Treue Gottes: in der ewigen Treue, die in seiner Gnadenstat und Gnadenoffenbarung in Jesus Christus kräftig, wirksam und manifest wird, die er ihm (dem Menschen, Verf.) mit seiner Erschaffung geschworen hat".²⁷² Der Kosmos ist auf die Offenbarung hin geschaffen. Die Offenbarung zündet "die diesem verliehenen Lichter an" und "aktualisiert... ihre Leuchtkraft".²⁷³ Und auch die Religion in ihrer Wirklichkeit ist eine menschliche Größe, die der verderbte Rest einer positiven Schöpfungsrealität ist. "Das 'religiöse' Verhältnis des Menschen zu Gott, an dem es ja auch, indem er sündigt, nie und nirgends ganz fehlen wird, ist die Degeneration des Bundesverhält-

nisses, des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf, seine entleerte, tief problematisch gewordene Hülse. Es ist aber gerade so die Bestätigung, daß jenes Verhältnis von Gott her nicht aufgehoben ist ("aufgehoben" hier im Sinne von "beseitigt", Verf.).²⁷⁴

Das prophetische Zeugnis der israelitischen Religion dient Barth zur Veranschaulichung dessen, daß vom Schöpfungsbund Gottes her ein einheitlicher Weg zum Versöhnungsbund in Christus führt. Das Zeugnis Israels ist so das Zeugnis vom "kommenden Christus". Die "wahre Religion" ist demnach die aktualisierte Potenz des "Sinnes der Religion".

Gewiß ist die Religion nur wahre Religion durch den Namen Jesus Christus. Von daher ist der Begriff "Christomonismus" hier durchaus berechtigt.²⁷⁵ Aber es muß geklärt werden, was mit "Jesus Christus" in diesem Zusammenhang gemeint ist. Er ist der "ewige Sohn Gottes", der Gottes "ewige Erwählung" repräsentiert und offenbart. Er ist die Versöhnung Gottes. Was dies alles für die Welt und so auch für die Religion bedeutet, ist von Barth freilich nicht mehr in den "Prolegomena" der KD, sondern in der "Lehre von der Versöhnung" (KD IV) dargestellt worden. Wir müssen also von dort her interpretieren, was es zu bedeuten hat, daß die Religion in Jesus Christus die wahre Religion ist. Es geht Barth bei dieser Bestimmung nicht um eine historische Aussage. Jesus Christus ist mehr als eine historische Gestalt, und er ist auch mehr, als das Zeugnis der Kirche von ihm beinhaltet.²⁶⁷ Er ist der sich selbst erschließende Gott, er ist ewig und nicht an zeitliche und räumliche Kategorien gebunden zu denken, er ist der Name für Gottes Bundesgnade.²⁷⁷ Er ist als Typus die göttliche Erwählung und Versöhnung, die auch schon in Israel wirkt und auch außerhalb der Religionsgeschichte Israels manifest wird.²⁷⁸ In ihm ist die Versöhnung verwirklicht, die einen deutlichen Bezug zur Schöpfung hat, aber qualitativ mehr ist, weil sie deren Erfüllung ist. "Eine Harmonie des Zusammenseins (von Gott und Mensch, Verf.), das Sinnvolle, wird nicht in der Schöpfung, sondern erst in der Versöhnung erreicht."²⁷⁹ Sie ist aber auch Wiederherstellung und Bestätigung der Schöpfung.²⁸⁰ Christus ist so das ewige Licht der göttlichen Erwählung, das aber seine höchste Vollendung darin erreicht, daß es keine abstrakte Idee bleibt, sondern in der Geschichte erscheint.²⁸¹ Christus ist das "Urfaktum Immanuel", das die ewige Einheit von Gott und Mensch als Gott-mit-uns aussagt. Es steht jenseits aller geschichtlichen Realisierung, darum ist Christus präexistent von Ewigkeit.²⁸² Der historische Jesus und die Verkündigung des Christus durch die Kirche sind so als zeitlich-geschichtliche Vollstreckung der ewigen Erwählung verstanden.²⁸³ Die Erwählung Gottes ist aber von Ewigkeit an wirksam

in der ganzen Welt der Schöpfung und der Geschichte, die ja in ihrer Totalität der Herrschafts- und Wirkungsbereich Gottes ist. "Die ganze Wirklichkeit ist Material für die Selbstverwirklichung Gottes."²⁸⁴

1.4.3. Die "wahren Worte extra muros ecclesiae"

Wir kommen nun zu den für eine Theologie der Religionen entscheidenden Aussagen Barths. Freilich wird hier auch besonders deutlich, daß sich im Werk Barths selbst nur Ansatzpunkte und Perspektiven in bezug auf eine positive Sicht der Religionen finden, denn die Gedanken über die "wahren Worte" außerhalb der Kirche sind in der Versöhnungslehre Barths nicht eindeutig zu einer in sich geschlossenen Konzeption durchgeführt. Es sind Tendenzen zu erkennen, die wir weiterführen wollen. Die folgenden Abschnitte beanspruchen also nicht, im strengen Sinne ein Referat Barths zu sein, sondern sie bringen schon Konsequenzen aus den Gedankengängen Barths. Bei der Vielschichtigkeit und Mehrdeutigkeit der Gedankenführung Barths erscheint uns diese Methode als besonders sinnvoll. Es müssen dabei Fragen offenbleiben. So können wir hier zum Beispiel nicht klären, was Barth genau unter der "Profanität" versteht, in der "wahre Worte" gesprochen werden können. Er gebraucht den Begriff zweifellos nicht im Sinne der religionswissenschaftlichen Unterscheidung von "sakral" und "profan". Vielmehr steht die Profanität dem Raum des verkündigten Evangeliums von Jesus Christus gegenüber. Für unsere Fragestellung bedeutet dies, daß die nichtchristlichen Religionen in der Terminologie Barths mit in den Raum der Profanität fallen können, daß also die Aussagen Barths über die Profanität von uns mit Recht auch auf die Religionen übertragen werden können. Barth selbst hat aber wohl die Religionen als solche kaum oder nur sehr beiläufig im Blick gehabt.

Daß Jesus Christus das "eine Wort Gottes" ist, drückt eine Qualität aus, die nicht ausschließt, sondern vielmehr in sich birgt, daß quantitativ an vielen Stellen in der Geschichte dieses Wort ausgesprochen wird, denn die göttliche Erwählung ist eo ipso universal.²⁸⁵ Entscheidend ist, daß es Gottes Wort und nicht des Menschen Wort ist, was ausgesprochen wird, denn der Mensch kann nicht versöhnen, sondern nur versöhnt werden. Gott kann sich aber in Christus auch außerhalb der Kirche offenbaren, denn er bringt nicht eine Wahrheit, die neben anderen Wahrheiten als Konkurrent auftreten könnte, sondern er ist Träger der einen Wahrheit, die die Welt nur aus der Transzendenz vernehmen kann.²⁸⁶ Die Hypothese einer "natürlichen Theologie" vom Menschen her ist so nicht nötig²⁸⁷, denn "es gibt zwar eine Fremdheit und Feindseligkeit des Menschen seinem (Christi, Verf.) Evange-

lium, es gibt aber keine Fremdheit und Feindseligkeit seines Evangeliums dem Menschen gegenüber... Es gibt in der von Gott in Jesus Christus versöhnten Welt keine von ihm sich selbst überlassene, keine seiner Verfügung entzogene Profanität, auch da nicht, wo sie sich, menschlich gesehen und geredet, der Reinheit, der Absolutheit, der schlechthinnigen Gottlosigkeit in der gefährlichsten Weise zu nähern scheint."²⁸⁸ Diese "schlechthinnige Gottlosigkeit", wie sie vor allem im "Römerbrief" immer wieder in den Blick genommen wurde, ist also nur "Schein". Denn Gottes Erwählung ist ewige, alles umfassende Erwählung. Seine Versöhnung in Christus ist nicht etwa als ein zeitliches "Nachher" zur Schöpfung, die in Sünde gefallen ist, zu verstehen, sondern alle diese Bestimmungen sind als Momente eines heilsgeschichtlichen Prozesses zu begreifen, der von Barth in immer deutlicherer Weise dialektisch beschrieben wird. So ist die Dialektik, die wir zwischen den Begriffen "Sinn der Religion" und "wahre Religion" wirksam sahen, in der umfassenden Dialektik von Schöpfung und Versöhnung begründet. Die Versöhnung hat zwei Dimensionen: sie ist Erfüllung des Bundes, der in der Schöpfung seine erste Verwirklichung erfährt, und sie ist zugleich Reaktion auf die Sünde. Das zweite Moment ist dem ersten untergeordnet, denn auch als Reaktion auf die Sünde ist Versöhnung "zugleich entscheidend Aktion der Vollstreckung des Urwillens Gottes". "Die Versöhnung impliziert als Momente das Sein Gottes in Relation zu sich selbst (Freiheitsaspekt), die ewige Selbstbestimmung Gottes zum Sein in Relation pro nobis (Erwählungsaspekt), die Bewährung des Seins Gottes in Relation in der Reaktion auf den Zwischenfall der Sünde (Reaktionsaspekt) und die Verwirklichung der Selbstbestimmung Gottes zur Relation in der Wiederherstellung des Bundes (Realisierungsaspekt), jedoch nicht im Sinn eines deduzierenden und historisierenden Nacheinanders, sondern eines aspektivischen Ineinanders."²⁸⁹ Somit ist die Versöhnung das universale Geschehen der Selbstverwirklichung Gottes (KD IV, 1, S. 232, 234 f.). Wir schlußfolgern in der Konsequenz des Ansatzes Barths: Weil Versöhnung universale Dimensionen hat, kann sie auch in universaler Weise offenbar sein. Für unsere Problemstellung heißt das: Es gibt wahre Religion auch "extra muros ecclesiae", denn in Christus ist Gottes Zuwendung zu seiner Schöpfung total und universal offenbar.²⁹⁰ Ja die Wahrheit Christi kann außerhalb der christlichen Kirche deutlicher ausgesprochen werden, als dies innerhalb der Kirche geschehen mag.²⁹¹ Es ist immer und überall die eine Wahrheit Jesus Christus, die aber, da wir noch unter dem eschatologischen Vorbehalt erkennen, überall nur als gebrochene Wahrheit erscheint.²⁹² Denn erst im Eschaton wird die totale Offenbarung total erkennbar und erkannt sein. Barth unterscheidet vier heilsgeschicht-

liche Etappen, denen im Begriff der Religion vier Momente entsprechen. Der Sinn der Schöpfung wird in der Bedrohung durch die Sünde verkehrt, in der Befreiung der Versöhnung gerettet und in der eschatologischen Herrlichkeit vollendet. Dem entspricht: Der Sinn der Religion wird in der Sünde zur verderbten Wirklichkeit der Religion verkehrt, in der Offenbarung als gerechtfertigte, wahre Religion begriffen, die die Wahrheit schon partikulär erkennt, während in der eschatologischen Wiederbringung der Herrlichkeit die Wahrheit in ihrer Totalität erscheint.²⁹³ Wir erkennen hier die doppelte Aufhebung der Religion wieder, die nun aber noch durch die eschatologische Vollendung überboten wird. Die Entsprechung der Kategorien des "Römerbriefes" und der Versöhnungslehre ist kein zufälliges Zurücklenken auf Bekanntes, sondern sie verdeutlicht uns den Begriff der Religion bei Barth, wie er allen Einzelaussagen als bestimmten Momenten zugrunde liegt. Jedes dieser Momente trägt Wahrheit in sich, die aber nur Wahrheit ist, insofern sie auf das Ganze des Heilsplanes der göttlichen Erwählung bezogen wird, die also die Wahrheit des absoluten Subjektes Gottes ist.²⁹⁴ Dadurch werden nun auch die Einseitigkeiten in den Religionen positiv aufgehoben.²⁹⁵

Barth fragt nun nach einem Maßstab dafür, welches Wort eine Wirkung des Heiligen Geistes ist und welches nicht. Auch die Frage nach dem Maßstab läuft durch die gesamte theologische Arbeit Barths hindurch. Im "Römerbrief" war gesagt, daß viele "im Lichte der Erlösung wandeln", daß wir aber nur im Licht Christi "Augen dafür haben" und die Geister unterscheiden können.²⁹⁶ Auch die Lehre von der Versöhnung in der KD nimmt die Frage nach einem Maßstab wieder auf.²⁹⁷

Wenn in Jesus Christus die Wahrheit offenbar ist, dann muß alle andere Wahrheit daran meßbar sein, denn die Wahrheit Gottes ist eine. Das erste Kriterium ist also die Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift. Barth macht aber die wichtige Bemerkung, daß es dabei nicht um den Buchstaben, sondern um den Geist, um die "Denkform" der Bibel geht.²⁹⁸ Denn wir erkennen die Wahrheit alle nur gebrochen, so daß Einzelheiten erst im eschatologischen Licht als wahr erkennbar werden. Daraus folgt, daß sich Teilwidersprüche in den Religionswahrheiten sub specie dei nicht ausschließen müssen, wenn sie dem Geist Christi gemäß sind. Als zweites Kriterium, das aber von weniger Gewicht ist und dem ersten untergeordnet wird als "Erkenntnis-hilfe", dient das Dogma. Das dritte Merkmal für die Wahrheit sind die "Früchte", die sie trägt, wobei hier immer gefragt werden muß, ob

eine Wahrheit zur Befreiung des Menschen beiträgt. Wenn ja, ist sie in Übereinstimmung mit der Heilstat Gottes in Jesus Christus und darum anzunehmen. Als viertes Merkmal wird der konstruktive Charakter der Wahrheit betont, d.h., sie muß dem Aufbau und dem Trost der Gemeinde dienlich sein. Die anderen Religionen und Wahrheiten sind so als Kommentar und Korrektiv zur eigenen Religion zu werten, das die höchst positive Funktion hat, auf Vernachlässigungen in der eigenen Religion aufmerksam zu machen und die eigene Wahrheit erst in ihrer Tiefe zu erfassen.²⁹⁹ Besonders dieses letzte Kriterium macht allerdings deutlich, daß Barth die wahren Worte extra muros ecclesiae nur insofern für theologisch relevant hält, als sie für die Erneuerung der Kirche bedeutsam werden. Sie sind der christlichen Gemeinde funktional zugeordnet.³⁰⁰ Die Begegnung verschiedener Wahrheiten ist geschichtlich, und sie hat darum auch eine je geschichtlich zu aktualisierende Bedeutsamkeit. Daraus folgt, daß Normen und Kanonisierungen immer nur bedingt aufgestellt werden können, daß eine stetig erneute Prüfung der Wahrheiten im Bezug zur jeweiligen geschichtlichen Situation die einzig dem Wort Gottes gemäße Frageweise ist.³⁰¹ Es geht um Geschichte, um das ständig Neuwerdende, um die Dynamik des Handelns Gottes im Bund der Versöhnung, während die Schöpfung als relativ statischer Hintergrund und Schauplatz dieses Bundes interpretiert wird.³⁰² Die Natur hat zwar auch ihre Wahrheit, sie hat auch ihr "Licht" in der Schöpfung durch Gott empfangen, sie ist aber nicht zu identifizieren mit dem Wort Gottes in Jesus Christus, das dynamisch-geschichtliches Geschehen ist.³⁰³ Indem wir Barths Gedanken gemäß seiner Intention weiterführen, können wir zusammenfassend sagen: Die Religionen sind so aufeinander zugeordnet, daß sie in geschichtlicher Wahrheitsfindung nach dem Maßstab der ewigen Versöhnung ihren Sinn verwirklichen.

1.4.4. Unklarheiten in Barths Sicht der Religion

Wir hatten schon hervorgehoben, daß auch aus der Versöhnungslehre der KD kein eindeutiger und scharf definierter Religionsbegriff erhoben werden kann. Es lassen sich Tendenzen aufzeigen, die von Barth nicht eindeutig ausgeführt sind und darum für verschiedene Interpretationen offenbleiben. Wir haben versucht, eine begründete Interpretation gewisser Tendenzen im Religionsverständnis Barths zu geben, die aber keine Ausschließlichkeit und volle Eindeutigkeit erreichen kann, weil das vorliegende Material nicht eindeutig ist. An zwei besonderen Problemen, die für unsere Weiterarbeit wichtig sind, soll diese Feststellung noch kurz exemplifiziert werden, nämlich an der

Frage nach der Erkennbarkeit des Wortes Gottes und an der Frage, ob die Wirklichkeit der Religion von Barth zutreffend beurteilt worden ist.

1. Barth spricht im § 6 der KD I, 1 von der "Erfahrung des Wortes Gottes". Steht diese Erfahrung in irgendeinem Zusammenhang mit der menschlichen Religion? Nach den eben dargelegten Ausführungen Barths über die Potentialität und Aktualität der menschlichen Religion und der Universalität des Wortes Gottes liegt es nahe, diese Frage zu bejahen.³⁰⁴ Religiöse Erfahrung als Erfahrung des Wortes Gottes ist aber eine bestimmte qualifizierte Erfahrung. Es ist die Erfahrung, daß wir selbst nicht etwas finden, sondern daß wir gefunden werden. Nicht wir treffen das Wort irgendwo an, sondern es trifft uns an.³⁰⁵ Es ist keine Fähigkeit, die wir von uns aus aktualisieren könnten, sondern die Freiheit des Willens Gottes schafft, daß wir religiöse Erfahrung haben können.³⁰⁶ Barth nähert sich hier Schleiermachers Beschreibung der religiösen Erfahrung ausdrücklich, denn Barth kommt es darauf an, daß nicht von einem "Haben", sondern von einem immer neuen Geschehen durch Gottes Willen gesprochen wird. Schleiermacher meint mit seinem Begriff vom religiösen Bewußtsein ein "Affiziert-sein" von außen her. Voraussetzung für die subjektive Erfahrung ist auch hier das objektive Widerfahrnis. Barth vermeidet deshalb den Begriff der "Erfahrung" und spricht vom "Bestimmtsein des Menschen", weil dieser Begriff umfassender ist.³⁰⁷ Es gibt keine Möglichkeit, diese Erfahrung abstrakt zu verifizieren, sondern sie ist ein Widerfahrnis, das sich selbst qualifiziert. Der in der religiösen Erfahrung stehende Mensch weiß sich allein durch Gott bestimmt, wobei die Selbstbestimmung des Menschen in der transzendenten Bestimmung aufgehoben ist: "Menschen können in ihrer Selbstbestimmung durch das Wort Gottes bestimmt sein."³⁰⁸ Die Erfahrung ist in ihrer Totalität nicht auf eine bestimmte "Seelenfunktion" angewiesen, sie umfaßt Wille, Gefühl und Gewissen insgesamt, wobei auch der Intellekt eine gleich wichtige Rolle spielt.³⁰⁹ Die Bezeichnung "Wort Gottes" ist nicht einfach kongruent einem rationalen Inhalt. Es ist vielmehr die "Fülle", etwas Unanschauliches. Aber es ist Ausdruck eines geistigen Willens Gottes, darum ist es nicht irrational. Es ist mit keiner unserer möglichen Kategorien zu umschreiben, denn es transzendiert sie alle, so wie die Realität Gottes der Welt transzendent ist.³¹⁰ Wir empfangen das Wort Gottes immer nur indirekt und in verhüllter Weise, so daß wir zur Anerkennung des Geheimnisses Gottes genötigt sind.³¹¹ Darum ist auch keine direkte Erfahrung möglich, und Barth spricht deshalb von einer Überbietung der Erfahrung im Glauben.³¹² Die "wahre religiöse Erfahrung" ist eben so qualifiziert, daß sie nicht mehr religiöse Erfahrung ist. Barth bewegt sich hier hart an der Gren-

ze zur Anerkennung des subjektiven Erlebnisses der Offenbarung, das für die Versöhnung mit Gott bzw. durch Gott konstitutiv wäre. Aber Glaube ist etwas anderes und mehr als religiöse Erfahrung, weil in diesem Begriff zuviel menschliche Aktivität mitschwingt, die in jenem ausgeschaltet ist. Der Mensch ist ein "Hohlraum", der mit menschlichen Erfahrungen gefüllt werden kann, wie das in der "Wirklichkeit der Religion" der Fall ist. Er kann aber auch von Gott gefüllt werden, denn der Mensch hat diese Möglichkeit der "Öffnung nach oben", wobei aber nur Gott derjenige ist, der den Menschen "öffnen" kann.³¹³ Das Wort kommt dann mit solch eindringender Gewalt auf den Menschen zu, daß er überwältigt wird.³¹⁴ Barth kommt es darauf an, die menschliche Erfahrung kritisch als Selbsterfahrung zu bezeichnen. Der Mensch bleibt in ihr bei sich selbst, wie er in der "Wirklichkeit der Religion" bei sich selbst bleibt.³¹⁵ Von Gott her allein kann die Erfahrung in der Religion aber qualifiziert werden. Das Wort Gottes, das den Menschen trifft, bleibt das Wort Gottes. Es ist dem Menschen fremd und kann von ihm wesentlich nicht erfaßt und erlebt werden. (Barth betont immer wieder im Anschluß an Calvin: finitum non capax infiniti.)³¹⁶ Die Transzendenz Gottes bricht in den Erlebniskreis der Religion ein. Barth hat Kriterien (s.o.) aufgestellt, um eine Unterscheidungsmöglichkeit für das Erlebnis der Transzendenz und nur menschliches Erlebnis in der Hand zu haben. Wie nun aber das religiöse Erlebnis, das durch den transzendenten Inhalt qualifiziert ist, beschrieben werden kann, hat Barth nicht gezeigt. Es ist daher bei Barth eindeutig nicht geklärt, in welchem Verhältnis die religiöse Erfahrung des Menschen zur Erfahrung des Wortes Gottes steht, zumal die Bedeutung des Begriffes "Wort Gottes" bei Barth eine Wandlung durchmacht. Zu Beginn liegt ein intellektualistisches Verständnis vor, das die Wirklichkeit des Evangeliums verzerrt. Die Kritik Ottos und vieler anderer, auch indischer Theologen am intellektualistischen Offenbarungsverständnis besteht zu Recht. Barth übersieht die "Dialektik von Reden und Schweigen" und die Mächtigkeit des Symbols.³¹⁷ Barth selbst hat diesen Intellektualismus immer mehr überwunden. In der Versöhnungslehre ist mit "Wort Gottes" die umfassende Heilswirklichkeit gemeint, die den Menschen in seiner Totalität ergreift.³¹⁸ Der mißverständliche Begriff "Wort" wird von Barth beibehalten.

2. Wie oben dargelegt wurde (S. 38 ff.), gibt Barth Feuerbach in der Beurteilung der Wirklichkeit der Religion recht. Religion ist ein subjektives Verlangen des Menschen, sich selbst darzustellen. Sie produziert dabei Ideen und Vorstellungen, die Spiegelungen des menschlichen Geistes und der menschlichen Erfahrung sind. Die Religion ist eine Aktivität des Menschen, in der er sich selbst ein Gegenüber schafft,

zu dem er sich dann in bestimmter Weise verhält. Im Gegensatz dazu ist die Offenbarung ein objektives Geschehen. Beweis dafür ist, daß der Mensch von sich aus nichts von der Offenbarung weiß und daß sie ihm in allen seinen Wünschen, Vorstellungen und Möglichkeiten widerspricht. Vom Standpunkt Feuerbachs aus ist natürlich der Barthsche Offenbarungsbegriff ebenso wie alle Religion ein Produkt des menschlichen Geistes, nur eben in spezifischer Weise qualifiziert.

Diesem Urteil von Feuerbach bis Barth, das angeblich die "Wirklichkeit der Religion" meint, ist nun aber durchaus zu widersprechen. Es ist kein Urteil, das aus phänomenologischer und religionsgeschichtlicher Forschung resultiert, sondern es ist ein Postulat, von dem her dann die Religionshypothese abgeleitet wird, die der Religion in menschlich-subjektiver Projektion ihren Ursprung zuweist. Wir können hier nicht im einzelnen auf die Begründung der Ablehnung der Feuerbachschen Theorie eingehen.³¹⁹ Soviel sei aber hier angemerkt: Religion ist nicht in irgendeinem subjektiven Gefühl begründet, sondern in der objektiven Tatsache, wodurch dieses Gefühl affiziert ist. Nur durch Besinnung auf die objektiven Momente der Religion kann das Material, das durch die vergleichende Religionswissenschaft zur Verfügung gestellt wird, überhaupt verständlich gemacht werden.³²⁰ Schleiermachers Terminologie vom "Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit" hat offenbar zu groben Mißverständnissen geführt. Aber Schleiermacher setzt natürlich die reale Abhängigkeit des Menschen voraus, seine Frage gilt jedoch mehr der subjektiven Seite der Religion. Religion ist nicht in erster Linie ein aktives "Greifen" des Menschen, wie es Barth beschrieben hat. Vielmehr zeigt jeder genaue Blick auf die Religionen, daß sie in einem Ergriffensein wurzeln, in einem Erlebnis, das aus der menschlichen Existenz und ihrem Bemühen um das Auffinden eines Sinnzusammenhanges in der Welt nicht ableitbar ist. Es ist dies die religiöse Erfahrung, die wesentlich eine Erfahrung eigener Art ist, den Menschen überkommt und ihn umkehrt. Religionen (z.B. Hinduismus und Buddhismus), in denen das Erlebnishafte noch stärker prägt als in einem Christentum, das häufig nur dogmatische Gewißheit aus theologischen Schlüssen sucht, wissen davon zu künden.³²¹ Religion ist nun wiederum auch nicht nur objektives Geschehen der Offenbarung, sondern sie umfaßt die menschliche Aufnahme der Offenbarung gleichzeitig mit. "Religion ist also eine doppelseitige Größe; sie umfaßt Gottheit und Mensch, aber die Gottheit als das Zuvorkommende."³²² Freilich spielen in der Religion Wünsche und Sehnsüchte des Menschen eine große Rolle, aber deswegen ist sie noch nicht ein Phantasieprodukt. In der Religion wird gerade in der Unverfügbarkeit über alle Schicksalszusammenhänge eine fremde Macht real erfahren.³²³

"Ihr 'Wesen' ist gerade dies, daß sie ausgeht von etwas und abzielt auf etwas, das der Mensch selbst nicht ist."³²⁴ Nun wird in der konkreten Religion diese Ausrichtung häufig genug unterhöhlt, indem menschliche Interessen und Leidenschaften die Offenheit auf das Transzendente verdecken. Sie ist dann nicht mehr Religion, sondern Magie, weil sie nicht aus dem Vertrauen in das Unverfügbare lebt, sondern über Gott verfügen und sich seiner versichern will. Religion steht immer in der Gefahr, in die strukturell völlig gleiche, aber inhaltlich total verschiedene magische Haltung abzusinken. Nur im Einzelfall kann aufgewiesen werden, ob der Mensch wirklich aus dem Vertrauen in das Unverfügbare lebt oder ob er es verfügbar machen will und damit die religiöse Haltung zur magischen pervertiert. Diese Perversion hatte Barth im deutschen "Kulturprotestantismus" gesehen und mit prophetischer Schärfe kritisiert.

Barth nimmt nun aber die Situation der pervertierten Religion als gegeben an und identifiziert sie mit der Wirklichkeit der Religion überhaupt. Diese Verallgemeinerung ist Barths Fehler, denn daraus folgt ein Urteil über die Religion, das, gemessen an den Ergebnissen, die die Religionswissenschaft gebracht hat, und auch gemessen an unserer religiösen Situation, verzerrt ist. So kann das Ergebnis nicht richtig und maßgebend sein, weil die Voraussetzungen nicht stimmen. "Die dialektische Theologie unterliegt einem fundamentalen Irrtum: sie verwechselt die moderne Religionsphilosophie oder richtiger einen Teil derselben mit der wirklichen Religion. Die Ursache dieser Verwechslung liegt in der mangelnden Kenntnis der wirklichen religiösen Erfahrung."³²⁵ (Freilich trifft Barths Kritik nicht nur einen Teil der Religionsphilosophie, sondern einen Teil der religiösen Wirklichkeit zu Recht.)

Wie wir gesehen haben, ist trotz des vernichtenden Urteils Barths über die Wirklichkeit der Religion die Religion innerhalb seines theologischen Systems positiv aufgehoben worden. Wenn nun aber die Wirklichkeit der Religion richtiger eingeschätzt würde, indem das Phänomen Religion mit verstehender Einfühlung untersucht würde, könnte der Begriff der Religion im theologischen Urteil noch weitaus positiver gefaßt werden, d.h., die dialogische Situation zwischen der Offenbarung und der menschlichen religiösen Erfahrung einerseits und zwischen dem Christentum und den anderen Religionen andererseits könnte als konstitutiv für eine Theologie der Religionen erfaßt werden. Barth hat die theologischen Fundamente in seinem dialektischen Religionsbegriff gelegt. Es kommt nun darauf an, das Wesen der religiösen Erfahrung möglichst genau zu erfassen und sie in ihrem spezifischen Eigenwert darzustellen. Genau an diesem Punkt liegt der theologische Ansatz Rudolf Ottos.

2.1. Ottos Voraussetzungen

Rudolf Ottos Methode ist induktiv. Er untersucht zuerst mit religionswissenschaftlichen Methoden die Details religiöser Phänomene, um sie dann zu einem theologischen Gesamtbild zusammenzufügen. Es kommt Otto darauf an, allen einzelnen Ausprägungen des religiösen Lebens der Menschheit wirklich gerecht zu werden, indem er sich um ein jeweiliges Verstehen der fremden Gedanken und Erfahrungen bemüht. Besonders im Blick auf die religiöse Welt Indiens ist ihm das in hervorragender Weise gelungen. "Das größte Wunder in der Lebensarbeit Ottos ist wohl die gewaltige, manchmal fast unheimliche Kraft seines Verstehens der religiösen Seele. Er hat den *homo religiosus* verstanden wie nur sehr wenige und für dieses Verständnis sprachgewaltigen Ausdruck gefunden."¹

Rudolf Otto verbindet die "exakte Forschung" des Religionswissenschaftlers mit der "intuitiven Wesensschau" eines von den religiösen Inhalten betroffenen Menschen zu dem gläubigen Bekenntnis des christlichen Theologen.² Das ist seine geistige Grundhaltung, mit der er die Symbolik der eigenen Religion und die der fremden Religionen abtastet, um zu einem neuen Verstehen der überlieferten heiligen Tradition zu gelangen. Er sieht zunächst das Einzelne, bevor er systematische Aussagen über das Wesentliche macht, das der Vielfalt der religiösen Einzelercheinungen zugrunde liegt. Ottos Theologie kreist um die Frage, wie die Besonderheit der religiösen Erfahrung in ihrer Beziehung auf die naturwissenschaftliche Welterfahrung zu denken ist. Es geht ihm darum, "die Reflexion auf das religiöse Erlebnis sich in einem Weltbegriff vollenden zu lassen sowie die Erörterung des Weltbegriffs im Hinblick auf die Besonderheit des religiösen Erlebnisses zu vollziehen".³ Es geht Otto in allen seinen Arbeiten um das Zentrum der Religion, um das, was das Besondere, was ihre Eigenart ist, mit der sie sich von allen anderen menschlichen Erfahrungs- und Vorstellungsbereichen wesentlich abhebt. Er steht damit in einer theologischen Frontstellung, die der Position Barths ganz ähnlich ist. Der Rationalismus und die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts hatten häufig die religiösen Inhalte ethizistisch verdünnt und damit das Wesentliche der Religion preisgegeben. Gott war dann moralisches Postulat, und er war damit als Hilfsgröße für menschliche Erwägungen des Nutzens für die moralische Erziehung

der Gesellschaft bestimmt worden. Er wurde zu einer Funktion menschlichen Interesses herabgedrückt. Gegen diesen Gottesbegriff, den der deutsche "Kulturprotestantismus" weitgehend vertrat und der in den Kreisen der liberalen Theologie die theologische Rede von Gott beherrschte, wendet sich Otto, indem er das Wesen der Religion neu beschreibt und die Transzendenz Gottes in seiner Absolutheit von allen menschlichen Wünschen und Interessen an Hand des religionsgeschichtlichen Materials aufweist.⁴ Er knüpft dabei bewußt an die Deutung der Religion durch Schleiermacher an. In der Einführung zu der von ihm besorgten Ausgabe der Schleiermacherschen "Reden über die Religion" faßt er die denkerische Zielstellung Schleiermachers, in der er zweifellos auch seine eigene sieht, so zusammen: "Daß das Menschenwesen nicht aufgehe in Wissen und Handeln, daß des Menschen Beziehungen auf das ihn Umgebende, auf Welt, Sein, Menschheit, Geschehen sich nicht erschöpfe darin, daß er es erkennend durchdringe oder bildend gestalte, sondern daß mehr als beides gelte, daselbe anschauend und empfindend in tiefem Gemüte zu erleben, sich davon und von seinem ewigen Inhalte ergreifen, in Andacht und Ehrfurcht bewegen zu lassen, in ihm ein Ewiges und Unendliches zu erleben, das will er zeigen... Daß Wissen und Moral nichts sind ohne Ewigkeitsgefühl, Ehrfurcht und Andacht: das sollen die Gebildeten zunächst wieder lernen."⁵

Religion ist etwas Eigenes gegenüber menschlicher Kultur, Gott darf nicht pragmatisch als Garant und Inbegriff der Kulturleistung des Menschen interpretiert werden, sondern er ist der "ganz Andere", der alles Endliche transzendiert, der in einer spezifischen Erfahrung erlebt werden kann als Einbruch eines Fremden in die Welt menschlicher Möglichkeiten. Der Inhalt der Religion ist das "Heilige".

Es ist zweifellos richtig, daß auch für Otto gilt, daß er mit diesem Ansatz einer Strömung des Bewußtseins der Zeit nach dem ersten Weltkrieg entgegenkam. Denn der Zusammenbruch der Kultur in der Katastrophe des Krieges forderte die Wahrheitsfrage nach dem Gott, der mit dieser Kultur aufs engste verbunden worden war.⁶

Rudolf Otto steht hier an dem gleichen theologischen Ausgangspunkt wie Karl Barth, und das dort Gesagte gilt hier ebenfalls.

Der entscheidende Durchbruch war Ottos Buch "Das Heilige", das 1917 erschien, also unmittelbar im Zusammenhang mit dem ersten Weltkrieg und nur kurze Zeit vor dem "Römerbrief" Karl Barths. Dieses Buch ist bestimmend für das gesamte Denken Ottos geblieben. "Es wird hier vielleicht zum erstenmal versucht, mit dem Glauben an eine spezifische religiöse Funktion unseres Geistes, die sich von allen

anderen geistigen Funktionen unterscheidet, vollen Ernst zu machen und das reine Urphänomen (gesp. v. Verf.) der Religion von aller Rationalisierung und Ethisierung und von aller Verquickung mit profanen Analogien loszulösen."⁷

Religion ist weder mit Mitteln der rationalistischen Deutung der Welt zu beschreiben, noch geht sie in Ethik auf. Sie hat weder nur im Gefühl noch nur in der Vernunft ihren anthropologischen Ort, Religion ist spezifisch eigenen Charakters. Sie beschreibt einen eigenen Erfahrungsbereich des Menschen, der allen übrigen menschlichen Erfahrungen gegenübersteht. Religion ist "Erleben des Mysteriums und Zug und Trieb zum Mysterium, ein Erleben, das aus den Tiefen des Gefühlslebens selber, auf Reize und Anlässe von außen hin, als das Gefühl des Übersinnlichen durchbricht."⁸ Von dieser Position her unternimmt Otto eine Deutung des Inhaltes und des Wesens der Religion.

2.2. Das Wesen des Inhaltes der Religion (Die objektive Seite der Religion)

2.2.1. Die Transzendenz des religiösen Objektes

Religion hat es mit einem der gewöhnlichen menschlichen Erfahrungswelt schlechthin Fremden zu tun, einem Objekt, das zunächst nicht näher bezeichnet werden kann, weil es sich dem Bereich menschlichen Verstehens und Begreifens entzieht. Es ist das Geheimnisvolle, das Nicht-Zugängliche, das Mysterium schlechthin. "Das religiös Myste-riöse ist, um es vielleicht am treffendsten auszudrücken, das 'Ganz andere', das aus der Sphäre des Gewohnten, Verstandenen und Vertrauten und darum 'Heimlichen' schlechterdings Herausfallende und zu ihm in Gegensatz sich Setzende, das darum das Gemüt mit starrem Staunen Erfüllende."⁹ Es ist die "Wundergröße schlechthin, das allem Jetzigen und Hiesigen Entgegengesetzte, 'Ganz andere', Himmlische".¹⁰ Das "Ganz andere" steht der Welt gegenüber in absoluter Transzendenz, es ist fremd, mit nichts identisch, was zeitlich und endlich ist. Es ist uns Menschen nicht von uns aus zugänglich, denn es ist mit nichts vergleichbar. Es hat eine ihm eigene Qualität, die aber eine bestimmte Qualität ist, obwohl weder positive noch negative Übersteigerung der Werte unserer Erfahrungswelt das Wesen des "ganz anderen" auch nur annähernd zu beschreiben vermögen. "Dies ganz Andere ist nicht das Dämonische noch ein Amalgam von Werthafem und Dämonischem, sondern es bezeichnet die schlechthinnige Wertüberlegenheit des Göttlichen über alle faßbaren Werte und

seine schlechthinnige Eigenheit gegenüber allem geschöpflichen Sein."¹¹
Es liegt eine tiefe Kluft zwischen der Welt und dem Transzendenten, zwischen dem Menschen und Gott. Otto beschreibt hier in ähnlichen und gleichen Kategorien wie Barth die neue theologische Grundposition gegenüber der liberalen Theologie: Gott ist der "ganz Andere".

Die tiefe Kluft, die so zwischen Gott und Mensch besteht, ist durch nichts zu überwinden. "Alle Religion zwar sucht ein letztlich Überschwengliches und ein Heil im Überschwenglichen, sucht Ruhe und Gemeinschaft mit einem Fremden, Unnahbaren und unsagbar Hohen, sucht damit eine Übersteigerung des Natürlichen und nur Geschöpflichen, Entschränkung und Vollendung in einer Höhe, die dem natürlichen Auge schwindelnd und exaltiert erscheinen muß. Aber so eng die Gemeinschaft gedacht sein mag, es bleibt immer der Abstand von Geschöpf und Schöpfer (gesp. v. Verf.)."¹²
Selbst in der Mystik, die die "unio als ganze" und "restlose Identität"¹³ zu erreichen sucht, bleibt der Abstand "in der höchsten Vollendung unendlich und unüberwindlich".¹⁴

Die Erfahrung und Darstellung dieses Abstandes von Gott und Mensch ist das "primum movens" in der Religionsgeschichte und die Grundlage aller Darstellung des Göttlichen. An Hand einer Untersuchung über das Wesen der Gottesbilder hat Otto dafür zahlreiches religionsgeschichtliches Material beigebracht. Es ist nicht so, daß der Mensch zunächst die Ähnlichkeit des Göttlichen mit sich selbst empfunden hätte und darum das Anthropomorphe in den Gottesbildern die prinzipielle Seite wäre, sondern es ist genau umgekehrt. Die Behauptung, daß Götter nichts anderes als "gesteigerte Menschen" seien "und daß der Mensch den Gott geschaffen habe nach seinem Bild und Gleichnis", ist auf Grund des religionswissenschaftlichen Befundes falsch. Die Theorie, die alle Theologie ausschließlich auf Anthropologie zurückführt und die der Kern der Religionskritik Feuerbachs ist, geht auf Xenophanes zurück. "'Wenn die Ochsen malen könnten, so malten sie sich die Götter als Ochsen.' Xenofanos hat völlig recht. So verfährt man, wenn man ein Ochse ist. In der wirklichen Religionsgeschichte aber sind die Dinge ganz anders zugegangen. Nicht vom Bekannten, Vertrauten und Heimlichen, sondern vom Unheimlichen ist hier die Entwicklung ausgegangen. Und dieses Unheimliche, zu allem Menschlichen Entgegengesetzte, dieses 'Ganz andere' ist der geheimnisvolle Untergrund, auf dem erst alles Rationale sich aufträgt und der durch alles 'Menschenähnliche' hindurchscheint."¹⁵ Ausdruck dafür ist die Darstellung des Göttlichen in Tiergestalt als des Fremden und Unheimlichen. Erst in spätgriechischer Zeit werden die Götter immer anthropomorpher, verflachen und werden ihres tiefen religiösen Inhaltes be-

raubt, so daß mit Notwendigkeit in dieser entleerten Symbolwelt erneut Göttergestalten angenommen wurden, die das Transzendente auszudrücken vermochten: genau in der Situation der Anthropomorphisierung der griechischen Götter traten die tiergestaltigen orientalischen Gottheiten auf und setzten sich mit großer Schnelligkeit durch.¹⁶

Ein weiterer Beleg für seine These ist Otto die Forderung der Bildlosigkeit, die durchaus nicht nur eine Eigenart der israelitischen Religion ist, sondern bereits in frühester Zeit im Veda auftritt.¹⁷ Man scheut sich im Bewußtsein der Andersartigkeit des Göttlichen, dieses überhaupt darzustellen; späterer Ausdruck desselben Sachverhaltes ist die theologia negativa, wie sie im christlichen Kulturkreis besonders seit Dionysios Areopagita und in aller Mystik verbreitet ist und ihren stärksten Ausdruck im Buddhismus gefunden hat, der das Nirvāṇa nur negativ beschreibt, damit aber die ganze Fülle der Transzendenz auszudrücken sucht.¹⁸

"Das 'Ganz andere' des Numinosen widerstrebt jeder Analogie, jeder Vergleichbarkeit und jeder Determination."¹⁹

Es ist aber der Wesensinhalt jeder Religion, daß sich das "ganz Andere" offenbart, daß das Transzendente in Erscheinungen dieser Welt vernehmbar wird. Die Grunderfahrung der Religion ist die Hierophanie, von der gilt: "Le sacré manifeste dans un objet profane."²⁰ Diese grundlegende Erfahrung, daß es das "Ganz andere", Fremde und Unendliche ist, was sich im Jetzigen, Hiesigen und Endlichen offenbart, ist von Rudolf Otto für die Theologie wieder fruchtbar gemacht worden.²¹ Keine Religion postuliert nur die abstrakte Idee, daß das Unendliche im Endlichen, das Transzendente in der Erscheinungswelt manifest werden kann, sondern sie selbst ist schon immer dieses Zeugnis der geschehenen Hierophanie. Daß sich das Unendliche in der endlichen Erscheinung manifestiert, ist allerdings ein logisches Problem. Die gesamte Religionsgeschichte wird aber von der Dialektik vorangetrieben, daß das Absolute im Relativen erfahren werden kann und erfahren wird. Für die menschliche Vernunft ist die Grundlage jeder Religion, die Offenbarung des Göttlichen, nur als Paradox zu bezeichnen: "En somme, cette paradoxale coincidence du sacré et du profane, de l'être et du non-être, de l'absolu et du relatif, de l'éternel et du devenir, est ce que révèle toute hiérophanie, même la plus élémentaire."²² Die religiöse Symbolik ist in der Lage, "paradoxe Situationen auszudrücken bzw. bestimmte, anders schlechterdings unausdrückbare Strukturen der letzten Wirklichkeit".²³ Das Wesen und das Besondere der Religion besteht also darin, das Paradox der Offenbarung des Göttlichen im Endlichen durch eine symbolische Sprache auszudrücken. Rudolf Otto hat mit aller Deutlichkeit gesehen,

daß die Offenbarung des Neuen Testaments in besonderer Weise durch dieses Paradox auf das schärfste gekennzeichnet ist. Denn Gott ist gerade in seiner liebenden Zuwendung zum Menschen der "ganz Andere" und der unter dem Kreuz Verborgene. Gerade in der Hinwendung Gottes zum Menschen wird im Neuen Testament "der Abstand der Kreatur gegen ihn nicht geringer, sondern absolut, der Unwert des Profanen ihm gegenüber nicht verflaut, sondern gesteigert".²⁴ Darum lehnt Otto die Theologie des Rationalismus und des Liberalismus von ihren Grundlagen her ab, weil dort das Paradox der Offenbarung abgebaut, wennnicht gar geleugnet wird. "Dem Christentume diese Paradoxie nehmen, heißt, es bis zur Unkenntlichkeit verflachen."²⁵

Otto lehnt es ab, um die Offenbarungs möglichkeit zu streiten, weil die Offenbarung immer schon geschehen und für jede Religion Voraussetzung ist.²⁶ Da aber das Transzendente immer schon manifest geworden ist, ist es nun auch möglich, nähere Aussagen über den Inhalt des "ganz Anderen" zu machen. Weil die Manifestationen des Transzendenten jedoch unterschiedlich sind, muß das Wesen, das hinter allen Hierophanien liegt, aufgespürt werden. Und mit dem Maßstab des Wesentlichen ist es dann auch möglich, die einzelnen Hierophanien zu beurteilen, d.h. zu erheben, inwieweit sie wesentlich sind. Es gibt notwendige Unterschiede, die daraus resultieren, daß das Unendliche nur in endlichen Symbolen wiedergegeben werden kann, die dem Wesen des Transzendenten immer nur mehr oder weniger entsprechen.

2.2.2. Das Heilige

Das Wesen des Transzendenten ist seine Heiligkeit. Das Heilige ist "eine Bewertungskategorie, die so nur auf religiösem Gebiete vorkommt".²⁷ Es handelt sich um ein Phänomen sui generis, das begrifflich nicht zu fassen und in seinem Kern nichtrational ist.²⁸ Es ist die Mächtigkeit, die in der religiösen Wirklichkeit liegt.

Otto ist nicht der erste, der das Heilige als die spezifische Kategorie der Religion bezeichnet hat. In der Religionswissenschaft ist es vielmehr sensus communis, daß Religion dort ist, "wo zwischen Heiligem und Profanem unterschieden wird".²⁹ "La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est trait distinctif de la pensée religieuse."³⁰ Jeder Religiöse "glaubt immer an die Existenz einer absoluten Realität, an die Existenz des Heiligen, das diese unsere Welt transzendiert, sich aber in dieser Welt offenbart und sie dadurch heiligt und real macht".³¹ Das Heilige ist das "Mächtige, Bedeutungsvolle, Lebendige"³², und

es ist der Einbegriff religiöser Symbolik. "Aus einem Affekt, welcher Ehrfurcht, Furcht und Staunen umfaßt, ist die Kategorie des Heiligen geboren, das heißt des ganz anderen, mit übernatürlicher Macht Erfüllten..."³³ Das Heilige ist nicht definierbar, so wie auch Religion nicht streng definierbar ist, weil die Momente des Heiligen über das rational Erfassbare hinausgehen. Otto hat sich bemüht, die rationalen und die nichtrationalen Momente in der Religion aufzuweisen und nebeneinanderzustellen in der Beschreibung dieser "spezifischen Erfahrungsweise des Menschen".³⁴ Mit der Erörterung der Erlebnisweisen des Heiligen durch den Menschen befaßt sich sein Werk "Das Heilige".

Auch in der Geschichte des Christentums wird nachgewiesen, daß es immer das Erlebnis des "Heiligen" gewesen ist, das die großen prophetischen Menschen umgetrieben hat. Besonders an Hand der Religiosität Luthers hat Otto die Kategorie des Heiligen für die christliche Theologie wiederentdeckt.

Das Heilige wird als das schlechthin Überlegene, als der absolute Wert erlebt. Es ist ein Einbruch der transzendenten Mächtigkeit in das Gegenwärtige. Demgegenüber erscheint die Welt des Menschen als das schlechthin Unterlegene, als der absolute Unwert, die völlige Machtlosigkeit. Als Gegenbegriff zum Heiligen auf der Seite des Transzendenten versteht Otto auf der Seite des Menschen die Sünde. Sünde ist "das Ermangeln des Göttlichen selber, ist Gott nicht haben"³⁵, also zunächst nicht eine moralische Kategorie, sondern der religiöse Gegenpol des Heiligen, "sie ist nicht Unmoral, sondern Verletzung des sanctum"³⁶, wobei zu bemerken ist, daß es eine Verletzung des absoluten Wertes nur insofern geben kann, als dieser absolute Wert aufgehoben ist. Sünde ist so die "Kehrseite des Wertes des Heiligen".³⁷

Der Offenbarung Gottes, die das Heilige manifestiert, entspricht daher ein Unwertgefühl des Menschen, das Kreaturgefühl. Es ist das, was Schleiermacher mit der "schlechthinnigen Abhängigkeit" des Menschen bezeichnet. Otto spricht aber lieber von der "schlechthinnigen Überlegenheit Gottes", weil ja die Aufhebung der Scheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen nicht durch den Menschen geschieht, sondern weil die objektive Manifestation Gottes Voraussetzung dafür ist, daß sich der Mensch als Kreatur begreift.³⁸ Das Kreaturgefühl wird beschrieben als "das Gefühl der Kreatur, die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem, was über aller Kreatur ist".³⁹ Es ist die "Ohnmacht gegenüber der Übermacht"⁴⁰, es ist das "Gefühl der schlechthinnigen Profanität".⁴¹ Die Profanität des Kreatürlichen wird aber beschrieben durch ihre Verlorenheit, die in der Tatsache zum Ausdruck kommt, "daß der Mensch als profaner sich dem

Überweltlichen und seinem Überkommen sträubt und widersetzt und nur durch einen in den Grund seines Innern selber greifenden mystischen Akt der 'Wiedergeburt', dessen Zustandekommen nur 'aus dem Geist' möglich ist, zurecht kommt".⁴² Tiefster Ausdruck des Kreaturgefühls ist die Prädestinationslehre.⁴³

Aber das Kreaturgefühl, das den Unwert des Menschen gegenüber der maiestas Gottes ausdrückt, bleibt in einem Mysterium verwurzelt, im Mysterium des Heiligen, von dem jede "dogmatische Lehre" nur ein "Surrogat" sein kann. Das Eigentliche ist nicht in Begriffen von der Sache zu haben, sondern nur im Erlebnis der Sache selbst. "Im Gefühle vollendeter Andacht, im Erlebnisse der Abhängigkeit und Bedingtheit schlechthin wird Kreatur sich ihrer als Kreatur bewußt und erlebt in völliger Klarheit was das sei: 'Kreatur' - und 'Geschaffen-Sein'".⁴⁴ Aus dem Kreaturgefühl des Menschen ergibt sich folgerichtig, daß Religion nichts anderes sein kann als Hingabe, ein Sichlassen an Gott. Denn Ziel der Offenbarung ist es, daß sie zum Menschen gelangt, daß das Heilige in das Profane einbricht und so der Mensch an der Heilsmacht des Heiligen partizipiert. Besonders in der Mystik Eckarts, aber auch bei Luther, ist dies ausgedrückt in dem Ruf nach Demut und Vertrauen. "Und durch diese, und vornehmlich durch die Lassung des Willens in Gott wird man 'eins mit Gott'".⁴⁵ Das Einswerden ist der Inhalt des religiösen Erlebnisses des Heiligen. Und so ist dieses Einswerden mit Gott, das durch das Erlebnis seiner Offenbarung erlangt wird, der einzige Zugang zur Wirklichkeit des Göttlichen überhaupt. "Gotteserkenntnis ist nur möglich durch ein 'Sein in Gott', durch eine wirkliche Realverbundenheit".⁴⁶ Der Grund dafür liegt in dem Phänomen des Heiligen, das ein Wert sui generis ist und infolgedessen nur durch ein ihm Gleiches erkannt werden kann. Da der Mensch in seiner Profanität außerhalb des Bereichs des Heiligen steht, kann er nur durch eine Einung mit der transzendenten Wirklichkeit zur Erkenntnis Gottes gelangen (vgl. 1. Kor. 13,12). Otto verkennt aber nirgends, daß es nicht der Mensch ist, der seine eigenen Grenzen übersteigen könnte, sondern daß Gott zum Menschen kommen muß, daß Gott das Subjekt im Geschehen der Erfahrung des Heiligen ist. Es wäre falsch, an dieser Stelle einen theologischen Gegensatz Rudolf Ottos zur Theologie Karl Barths konstruieren zu wollen, denn die gemeinsame Prämisse beider theologischer Entwürfe bleibt bei beiden bis zum Schluß konstant: Gott als der "ganz Andere" ist nur durch seine Selbstoffenbarung dem Menschen bekannt.

Die Erfahrung des Heiligen ist die Realität in allen Religionen schlechthin. Als Erfahrung des Heiligen läßt sie sich auch in ihren be-

stimmten Momenten beschreiben. Und auf diesem indirekten Wege ist es auch möglich, einige Aussagen über das Heilige selbst zu machen, nicht, weil wir einen Zugang zu ihm hätten, sondern weil es sich uns offenbart hat und wir von dieser Offenbarung eine Erfahrung besitzen.

Der tiefe Grund im Heiligen ist das Numinose. Das Numinose "soll das Heilige minus seines sittlichen Momentes"⁴⁷ bezeichnen, d.h., es ist das nichtrationale Moment in der religiösen Erfahrung, es ist das uns Fremde, nicht Zugängliche. Die numinose Gemütsgestimmtheit ist unabhängig von allen anderen Gefühlen, sie ist völlig sui generis, und darum "ist sie wie jedes primäre und elementare Datum nicht definibel im strengen Sinne sondern nur erörterbar".⁴⁸ Das Numinose ist der Ausgangspunkt aller Religion, es ist das über alles Rationale hinausgehende Irrationale in der religiösen Erfahrung.⁴⁹ Es ist das Mächtige, Unerklärliche, dem auf ästhetischem Gebiet das Erhabene entspricht, das wir nur "ahnden" können, weil es sich dem rationalen Begriff entzieht.⁵⁰ Wir haben das Numinose nie als Objekt vor uns, das wir analysieren können. Sondern der Mensch ist Erscheinungsfeld und Objekt des Einbruchs der numinosen Macht. Wir können daher von der irrationalen Wirklichkeit des Numinosen nur indirekte Aussagen machen, indem die Gefühle des Menschen analysiert werden, die durch die numinose Macht ausgelöst werden.⁵¹ Zugang zum Objekt der Religion haben wir nur durch unsere religiöse Erfahrung, weil dieses Objekt Subjekt ist.

Otto sieht hier zweifellos ein ganz wichtiges Moment der religiösen Erfahrung des Menschen. Diese Erfahrung ist eine Ganzheitserfahrung. Sie kann nicht eingeeengt werden auf einen bestimmten Erlebnis- oder Gefühlsbereich bzw. auf die rationale Struktur des menschlichen Denkens.⁵² Vielmehr umgreift die religiöse Erfahrung alle diese Erlebnisbereiche, damit ist sie aber immer mehr als nur eine im Denken oder nur im Gefühl verankerte Größe. Otto umschreibt dies mit der Rationalität und Nichtrationalität des Heiligen. So wie die rationalen Elemente in der Gotteserfahrung auf den nichtrationalen fußen, so sind auch die rationalen Strukturen des Menschen nicht in sich selbst begründet, sondern weisen auf ein Dahinterliegendes hin. Otto zieht immer wieder den Vergleich mit dem ästhetischen Bereich, besonders mit der Musik, heran. Darauf werden wir später zurückkommen. Zunächst müssen noch die Bestimmungen dargestellt werden, die in dem nichtrationalen Moment des Heiligen, im Numinosen, zu unterscheiden sind.

Otto unterscheidet das "Mysterium tremendum" und das "Fascinum". Beide bilden eine spannungsvolle "Kontrastharmonie", innerhalb derer

sich das religiöse Erlebnis des Numinosen vollzieht.⁵³ Das Tremendum ist das Schauervolle, das Unheimliche und Grauensvolle, die Erfahrung des Übermächtigen, die in allen Religionen die Gotteserfahrung mitbestimmt.⁵⁴ Gottes Heiligkeit und Überlegenheit läßt den Menschen erschrecken und erschauern. Das Tremendum ist das Teuflische in der Gottheit.⁵⁵ Der deus absconditus Luthers ist aus dem Moment des Tremendum erwachsen.⁵⁶ Nur die verflachte Theologie des Liberalismus hat diese Seite Gottes, seine "schlechthinnige Unnahbarkeit"⁵⁷, vergessen. "Der 'Zorn Gottes' ist gar nichts anderes als das tremendum, das notwendig zum Inhalt des religiösen Erlebnisses gehört, das Korrelat des Erschauerns und tiefstinnerlichen Erzitterns der Seele in der Gegenwart Gottes."⁵⁸ Das Moment der Macht, der schlechthinnigen Überlegenheit Gottes, das dem Mysterium tremendum innewohnt, wird von Otto noch besonders als "tremenda majestas" hervorgehoben.⁵⁹ Sie demonstriert, daß der Mensch in dem religiösen Erlebnis durchaus nicht bei sich selbst bleibt, sondern daß er von außen in ein Geschehen hineingenommen ist, dem er ausgeliefert ist, daß eine Macht auf ihn einwirkt, die ihm objektiv als das Fremde und Bedrohliche gegenübersteht.

Otto hat hier ein Moment im christlichen Gottesbild wieder zum Tragen gebracht, das in der Epoche der subjektivistischen und ethizistischen Frömmigkeit vergessen worden war. Die Religion war so aber nicht etwa geläutert worden, sondern zu einem unechten Surrogat vom wirklichen Erlebnis des Heiligen herabgesunken. Denn die Zweidimensionalität (Ambivalenz) der Gotteserfahrung ist ein Grundzug jeder Religion. An ihr hängt die Spannung des Gottesbildes, die das bewegende Moment in der Religionsgeschichte der Menschheit ist. Auch die moderne Religionswissenschaft betont die Ambivalenz der echten religiösen Gotteserfahrung. Aus dem durch die Religionswissenschaft beigebrachten Material ergibt sich, daß die Ambivalenz wesentlich zum Phänomen der religiösen Erfahrung der Menschheit gehört: "L'attitude ambivalente de l'homme devant un sacré à la fois attirant et repoussant, bienfaisant et dangereux, trouve son explication non seulement dans la structure ambivalente sacrée en lui-même, mais encore dans les réactions naturelles que l'homme manifeste devant cette réalité transcendante qui l'attire et l'épouvante avec une égale violence."⁶⁰

Vom zweiten Moment dieser Ambivalenz ist noch zu sprechen. Das "Fascinum" ist das Anziehende, Bestrickende, Lockende, das die Kreatur emporziehende Wirkmoment des Numinosen.⁶¹ Dem nichtrationalen Moment des Fascinum entsprechen in der rationalen Sprache Begriffe wie Liebe, Güte, Mitleid und Gnade.⁶² In allen Religionen

berauscht man sich an der Gottheit bzw. ihrer Herrlichkeit, indem man an ihrer Mächtigkeit teilhat und so selbst in eine höhere Seinsmächtigkeit emporgezogen wird. Der "dionysische Taumel" ist Ausdruck dieses nichtrationalen Fascinosum ebenso wie die glühende Liebeshingabe und Gnadengesinnung der Mystiker.⁶³ Freilich ist hier der eigentliche Inhalt des faszinierenden Objektes wieder nicht in Begriffen wiederzugeben, sondern in Bildern, Symbolen und Ideogrammen. Via eminentiae und via negationis werden ganze Hymnen auf die Herrlichkeit der Gottheit gedichtet, die inhaltlich-begrifflich nichts aussagen, an denen sich aber das religiöse Gemüt begeistern kann, weil es hinter den Worten die transzendente Wirklichkeit ahnt. Als solchen negativen Begriff haben wir schon das buddhistische Nirvāṇa herausgestellt, das "ein Positivum stärkster Form und ein fascinosum"⁶⁴ ist. Daneben stehen christliche Hymnen mit ebenso großem Ausdruck an Intensität und Inspiration.

Otto bemerkt eine einheitliche Struktur des religiösen Erlebens in allen vorfindlichen Religionen. Die Erfahrung des Numinosen liegt allen Religionen zugrunde, denn sie ist das Wesen der Erfahrung des Heiligen.

2.2.3. Die geschichtliche Entwicklung des Numinosen

Der Ausgangspunkt des Ottoschen Religionsbegriffes war es gewesen, daß rationale und nichtrationale Momente in der Religion nebeneinanderliegen und zusammengehören. Allein durch das Rationale in der Religion, das eine "Analogie zum Persönlich-Vernünftigen" darstellt, ist "'Glaube' möglich im Gegensatz zum bloßen 'Gefühl'".⁶⁵ Das nichtrationale, numinose Element kann aber nie ganz fehlen, sondern "nur von einem Überwogen werden kann die Rede sein"; z.B. ⁶⁶ bei den Gottesvorstellungen, wie sie das Alte Testament beinhaltet, kommt das rationale Element stärker zur Geltung, indem die ethischen Momente der Religion mehr betont werden. So "ist nicht Überwindung des Numinosen, sondern Überwindung seines einseitigen Vorwiegens"⁶⁷ das Wesen dieser Bewegung im Religionsbegriff. Denn beide Elemente bedingen und ergänzen einander, es besteht eine innere Notwendigkeit ihres Zusammengehörens.⁶⁸ Ein Moment kann überwiegen: "Wo solch Irrationales überwiegend wird, da tritt der mysteriöse Charakter des transzendenten Objektes voller ins Bewußtsein, und das ergibt die Richtung auf 'Mystik'".⁶⁹ Wo das rationale Element überwiegt, ergibt sich eine Tendenz auf Ethisierung und Verflachung der Religion in bezug auf das mögliche Erlebnis des Wesentlichen, des Numinosen. Es kommt aber darauf an, daß beide Elemente in möglichst harmonischer Ausgewogenheit nebeneinander das Gepräge der Religion bestimmen.⁷⁰ Für Otto selbst ist seine Religionsphilosophie "integrie-

render Bestandteil der theologischen Besinnung"⁷¹ neben der erlebnispsychologischen Beschreibung des Numinosen in dem Buch "Das Heilige". Dieser Zusammenhang ist oft übersehen worden, und nur aus diesem Mißverständnis konnte Otto der Vorwurf des "Psychologismus" gemacht werden.⁷² Die nichtrationalen Momente sind nun aber nicht nur eine Steigerung der rationalen Kategorien und aus diesen via eminentiae ableitbar, so daß die "tremenda majestas" nichts weiter wäre als ein gesteigerter Begriff der rationalen Kategorie der Gerechtigkeit Gottes. Es handelt sich nicht um einen solchen Gradunterschied, sondern um einen Unterschied der Qualität.⁷³ An diesem Ergebnis seiner Untersuchungen ist Otto viel gelegen, weil damit das "Eigene" und "Besondere" des religiösen Erfahrungsbereiches dokumentiert wird.

Die Religionen machen eine Entwicklung durch. Ihre Geschichte ist bewegt von der Dualität der rationalen und der nichtrationalen Momente der Religion, die in je unterschiedlicher Zuordnung aufeinander die Dynamik der Religionsgeschichte bestimmen. Eines aber bleibt sich bei allem Wandel gleich: die Grundstruktur des Heiligen, das numinose und rationale Elemente enthält.⁷⁴

Die Entwicklung, die die Religionsgeschichte kennzeichnet, hat eine bestimmte Tendenz, die Tendenz vom Nichtrationalen zum Rationalen, zur Versittlichung der Religion. Das numinose Gefühl, das zunächst mehr an den innerweltlichen Manifestationen orientiert war, geht immer mehr auf das Transzendente selbst zu bis hin zu einer monotheistischen Gottesidee, die "letztlich ein notwendiger Selbstausspruch des numinosen Gefühles" ist.⁷⁵ Dabei werden die nichtrationalen Elemente aber nicht aufgegeben, sondern in bestimmter Weise expliziert. So gehen die nichtrationalen Momente nicht in die rationalen über, sondern sie entwickeln sich selbständig. Aus der primitiven "dämonischen Scheu" wird das "heilige Erschauern".⁷⁶ Parallel dazu entwickeln sich die rationalen Elemente des Religiösen. Diese Entwicklung ist ein immer vollkommeneres Offenbarwerden des Inhaltes des Heiligen, sie ist Offenbarungsgeschichte und darum Heilsgeschichte. "Die immer klarere, immer machtvollere Rationalisierung und Ethisierung des Numinosen ist selber der wesentlichste Teil dessen, was wir als 'Heilsgeschichte' bezeichnen und als immer wachsende Selbstoffenbarung des Göttlichen würdigen. Zugleich aber wird uns klar, daß die 'Ethisierung der Gottesidee' ...keineswegs eine Verdrängung, ein Ersatz des Numinosen durch etwas anderes ist, ...sondern eine Erfüllung desselben mit neuem Gehalte, das heißt, daß sie sich vollzieht am Numinosen."⁷⁷ Diese Rationalisierung und Ethisierung der Gottesidee, die durch die Religionsgeschichte hervorgebracht wird, ist zutreffend als "Steigerung im Begriff des Heiligen"

bezeichnet worden.⁷⁸ Denn die religionsgeschichtliche Entwicklung bringt nicht nur ständig neues Material herbei, um die Manifestation des Heiligen darzustellen, sondern sie ist auch eine Entwicklung "in die Tiefe und Höhe"⁷⁹, wobei sich das Wesen des Heiligen identisch bleibt.

Otto verdeutlicht die Identität des Wesens des Heiligen in der Entwicklung am Beispiel der Musikgeschichte. Der Erlebniswert beim Klang eines primitiven Instruments (Dudelsack) erzeugt bei den entsprechend noch nicht musikalisch ausgebildeten Menschen ein ähnliches Entzücken wie bei den musikalischen Gebildeten der Klang einer Sinfonie. Das ist zweifellos richtig, wie man an Kindern beobachten kann. Otto schließt daraus folgerichtig, daß der Qualitätsunterschied nur in der Darstellung entsprechend der kulturellen Entwicklung der Menschheit besteht, daß aber der inhaltliche Erlebniswert in beiden Fällen gleich bleibt.⁸⁰ Entsprechendes gilt vom religiösen Erlebnis. Der Primitive empfindet das Numinose an anderen Objekten als der Mensch in einer Hochreligion, es bleibt aber das Erlebnis des Numinosen selbst bestehen. Die höchste Stufe wäre also dort erreicht, wo die nichtrationalen und die rationalen Elemente in Harmonie vereint wären. Dies trifft ebenso auf die theologische Reflexion zu, die der Einheit beider Momente ständig Rechnung zu tragen hat. Für Otto selbst ist das ein wichtiges Anliegen seiner Theologie, er will gerade nicht als "Irrationalist" oder als "Rationalist" verstanden werden, sondern beide Elemente sind aufeinander zu beziehen. Das drückt sich in seinem Werk aus, besonders im Verhältnis der "Kantisch-Fries'schen Religionsphilosophie" zu dem Buch "Das Heilige". Keines von beiden kann als das Hauptwerk angesehen werden, erst beide zusammen stellen Ottos Denken dar: "In The Philosophy of Religion I wished to present the 'rational' factor in Religion, which, for me, is no less important and essential than non-rational."⁸¹ Das höchste Stadium der Religion wird durch die volle Entfaltung der Ethik gekennzeichnet. Sie muß als Konsequenz des Erlebnisses der religiösen Werte auf die Welterfahrung bezogen sein. Denn im ethischen Handeln entfaltet sich die Religion auf die Welt hin.⁸²

Religion macht so ein Werden in der Geschichte durch, denn der Geist der Menschen entwickelt sich. So wie sich das menschliche Gemüt entwickelt, empfängt es durch neue Objekte den Reiz für ein numinoses Erlebnis. Dies wiederum hat zur Folge, daß die Fähigkeit des Menschen, diesen Reiz zu empfangen, weiter ausgebildet wird. So werden wieder neue Ereignisse in der Natur und der Geschichte als Manifestationen des Heiligen erlebt. Das Wechselspiel von objektivem Reiz und menschlich-subjektiver Anlage, den Reiz aufzunehmen und als numi-

noses Gefühl zu empfinden, treibt die Religionsgeschichte voran zu immer neuen höheren Ausprägungen der Religion.⁸³ Alle Religionen stehen so in einem geschichtlichen Zusammenhang, dessen Subjekt die Manifestationen Gottes sind.⁸⁴ Am Beginn der Religionsgeschichte stehen noch unentwickelte Formen und Ausprägungen der Religion, aber sie sind nicht eine Vorstufe, sondern ihrem Wesen nach bereits Religion. "So fängt Religion zwar nicht als fertige Religion wohl aber mit sich selbst an" als das Gefühl für das Mysterium, für das "ganz Andere" und für die Tiefen des menschlichen Seins. "Einmal erweckt aber wird es zu einem der mächtigsten Triebe des menschlichen Geschlechts, der es hineintreibt in eine seltsame und wirre Geschichte."⁸⁵ Eine wirre Geschichte ist es deshalb, weil Religionen im Verlaufe der Entwicklung auch entleert und ihres transzendenten Inhaltes beraubt werden können und so allmählich absterben.⁸⁶

Auch für die Geschichte des Christentums gilt selbstverständlich das eben Gesagte. Die numinosen Erlebnisse der Auferstehung, der Pfingsten usw. sind als "Geist-Erlebnisse" mystisch. "Ihre Einkleidung, ihre Form ist offensichtlich immer gegeben durch Vorstellungen der Zeit und durch die Fantasie des Einzelnen."⁸⁷ Diese Einkleidungen sind geschichtlich wechselnd und damit unwesentlich. Es kommt vielmehr darauf an, den numinosen Inhalt in Symbole zu übertragen, die in uns ein gleiches numinoses Gefühl zu wecken vermögen, wie es die überlieferten Symbole damals konnten. Otto beschreibt diese Veränderung des Christentums mit dem Gleichnis vom Senfkorn: "Das Gleichnis deutet auf Veränderung, denn der Baum ist ein anderes als das Samenkorn, aber auf Veränderung, die nicht Verwandlung, sondern Übergang aus der Potenz in den Aktus" ist.⁸⁸

Die neuere Religionswissenschaft bestätigt diesen Entwicklungsgedanken, den Otto in der Religionsgeschichte gefunden hat, für einzelne Zusammenhänge religiöser Erscheinungen. (Ob freilich mit Otto der Schluß gezogen werden kann, daß nicht nur innerhalb der jeweiligen Religionen, sondern auch im Verhältnis der geschichtlichen Religionen zueinander eine solche Teleologie angenommen werden muß, erscheint uns doch problematisch.⁸⁹) Aus dem unpersönlichen numen in seiner Vielfalt wird eine Konzentration auf einen monotheistisch-personalen Gottesbegriff entfaltet. "Der Heilige aber erscheint dem religiösen Sinn je nach dem Reifestand des Menschen in verschiedensten Manifestationen und wird in mehr oder minder adäquater Weise gedeutet und angeeignet."⁹⁰ Und in aller Vielfalt der Religionen steckt doch das eine Prinzip der Erscheinung des Heiligen in seiner spezifischen Mächtigkeit: "Le fait qu'une hiérophanie est toujours historique (c'est-à-dire qu'elle se produit toujours dans des situations déter-

minées) ne détruit pas nécessairement son oecuménicité."⁹¹

2.3. Religion als Erfahrung des Göttlichen (Die subjektive Seite der Religion)

2.3.1. Die Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung

Es ist eine Grunderfahrung jeder Religion, daß der Gegenstand der Verehrung, Gott oder eine unpersönliche numinose Macht, in der täglichen Erfahrungswelt der Menschen manifest wird. Im religiösen Erlebnis verschmelzen die getrennten Welten des Göttlichen und des Menschlichen zu einem religiösen Kraftfeld. Die objektive und die subjektive Seite der Religion fallen in dem einen Offenbarungsgeschehen des Heiligen zusammen. Denn das Heilige wird als objektive Macht im subjektiven Gefühl erlebt, und umgekehrt ist die Beschreibung der religiösen Erfahrung des Menschen der einzige Zugang zu der Wirklichkeit, die diese Erfahrung hervorbringt. Rudolf Otto hat diesen Zusammenhang deutlich gesehen und alle seine Arbeiten auf dieser Dialektik aufgebaut.⁹² Seine Methode rechnet damit, daß nur in der subjektiven Erfahrung der Menschheit das Numinose greifbar ist, aber als ein Objektives, das jenseits dieser Erfahrung steht, weil es sie ja erst hervorruft.

Die religiöse Erfahrung muß unmittelbar sein. Das religiöse Erlebnis beruht auf dem direkten Affiziertwerden durch das Heilige. Wir haben ein Vermögen, solche Erfahrung zu machen, in uns.⁹³ Otto beschreibt derartige rein unminose Erlebnisse, die nicht vermischt sind mit ästhetischen, ethischen oder teleologischen Gefühlswerten.⁹⁴ Diese Erlebnisse sind spontan. Freilich steht jeder Mensch in einer bestimmten geistig-kulturellen Tradition. Traditionen und Institutionen sind für die Vermittlung von Religion wesentlich. Aber die numinosen Erlebnisse sind auf Erziehungseinflüsse allein nicht zurückzuführen, denn sie enthalten immer ein alles Transzendierendes.⁹⁴ Nur unmittelbares religiöses Erleben wirkt echte, lebendige Religion. Eine nur aus Tradition gelebte Religiosität stirbt über kurz oder lang ab und wird durch neue, unmittelbare Eindrücke ersetzt. Das religiöse Erlebnis ergreift den ganzen Menschen und transzendiert ihn als ganzen, denn "kein traditionell vermitteltes Wissen allein zwingt den Menschen in wirklicher Ehrfurcht in die Knie, es sei denn, daß dieses Wissen gepaart ist mit eigenem Erleben der Heiligkeit... Alles religiöse Leben, das wirklichen Überzeugungscharakter trägt, ist nicht lediglich konventionell oder traditionell bestimmt, sondern erwächst aus dem religiösen Erlebnis."⁹⁵

Rudolf Otto gibt mit dieser Deutung des Religiösen einen neuen Impuls für die christliche Frömmigkeit. Er weist "auf die wirkliche persönliche Erfahrung, auf die Deutung des Erfahrenen in den Worten, Bildern und Anschauungsformen unserer Zeit" hin.⁹⁶ Ohne das echte religiöse Erlebnis wird die Religion immer mehr verflacht, und nichtreligiöse Anschauungen und Werte dringen in die Gedankenwelt der Religion ein, um dann für absolut ausgegeben zu werden. Nur die persönliche Begegnung mit dem Mächtigen kann dem Menschen Stärkung und Vertrauen geben, jedes Surrogat, das der Unmittelbarkeit entbehrt, hat nichts von der zudringenden Macht des Heiligen an sich und vermittelt keinen Eindruck des "ganz Anderen", des Transzendenten in unsere Lebenswirklichkeit hinein.

Auch in diesem Satze, daß die Wurzel der Religion das unmittelbare numinose Erlebnis ist, wird Otto von der Religionswissenschaft bestätigt,⁹⁷ deren Ergebnis so zusammengefaßt werden kann: "Mais si l'histoire est capable de promouvoir ou de paralyser de nouvelles expériences religieuses, elle ne réussit jamais à abolir définitivement la nécessité d'une expérience religieuse. Ce n'est pas assez dire."⁹⁸

Der Inhalt der unmittelbaren religiösen Erfahrung ist nicht näher definierbar. Das Heilige ist erlebbar und allenfalls durch Umschreibung zu erörtern, nicht aber zu definieren. Denn im begrifflichen Ausdruck der Sprache findet schon eine metabasis eis allo genos statt, weil das Wesentliche der religiösen Erfahrung, das unmittelbare Erlebnis der transzendenten Wirklichkeit, nicht mitgeteilt werden kann. Otto wird nicht müde, auf die undefinierbarkeit des Numinosen wie des numinosen Erlebnisses hinzuweisen.⁹⁹ Es ist unsachgemäß, wenn aus religiösen Symbolen begriffliche Theorien entwickelt werden, die die "reine Intuition" mit ihrem "gefühlsmäßigen Charakter" zum "mathematischen Kalkül" und einer genau verrechenbaren Gnadenlehre usw. machen.¹⁰⁰ Religiöse Erfahrungen sind darum "nicht 'lehrbar', nur erweckbar aus 'dem Geiste'".¹⁰¹ Man kann nur durch Verinnerlichung und Vertiefung des Gemüts und durch Kontemplation die innere Bereitschaft herstellen für den Einbruch des Heiligen "von oben". Das Heilige ist dabei aber keineswegs an unsere Bereitschaft gebunden, sondern es "überfällt" uns auch wider Willen.¹⁰² Es liegt ein "Drang" in uns, der als "religiöser Naturtrieb und eine Nötigung des numinosen Erlebnisses selbst"¹⁰³ zu bezeichnen ist. "Das Erlebnis ist Mysteriumserlebnis, ist selber mystisches Erlebnis, ist Erlebnis aus dem 'Geist', aus dem Pneuma."¹⁰⁴ Alles das aber sind Umschreibungen dessen, was nicht beschrieben werden kann. Das religiöse Gefühl ist ein "Ergriffensein von dem Wunderbaren und höchst Geheimnisvollen, von der Tiefe und verborgenen Art aller Dinge und

alles Seins überhaupt, von unaussprechlichen Geheimnissen, über denen wir schweben, und von abgründigen Tiefen, von denen wir getragen werden", es ist "Geheimnis und leises Erschauern der Andacht vor der Tiefe der Erscheinung und ihren ewigen göttlichen Abgründen"¹⁰⁵, die nur gefühlt und "geahndet", nicht begriffen werden können. Religion ist so "Gefühl und tiefstes demutsvolles Innesein vollendeter Abhängigkeit und Bedingtheit des eigenen Seins und alles Seins überhaupt".¹⁰⁶

Die Fähigkeit, numinose Werte durch die Gegenstände unserer Erfahrungswelt hindurch zu erleben, nennt Otto "Divination". Das Wesen der Divination ist, "daß in und am Zeitlichen ein durchschauendes Ewiges, in und am Empirischen ein überempirischer Grund und Sinn der Dinge aufgefaßt wird"¹⁰⁷, es ist ein "Innewerden des Unendlichen in und am Endlichen, d.h. des ewigen Wesens, Gehaltes, Grundes von allem Sein und Geschehen um uns her".¹⁰⁸ Divination ist so "eine besondere Art von Objekt-Erfassung", die gegeben ist, weil das Objekt ein besonderes ist.¹⁰⁹ Otto betont darum immer wieder die Bedeutung des Wunders, weil es auf den Gefühlswert des "Unerklärlichen" und des "Schauervollen" hinlenkt, nicht etwa, weil es in seiner physischen Realität abstrakt zu bejahen wäre. Das Wunder selbst ist nur Material für das Aktuellwerden eines numinosen Gefühls, es hat keinen Eigenwert und muß, wenn es das numinose Gefühl nicht mehr zu erwecken vermag, fallengelassen werden.¹¹⁰

Entsprechend der geschichtlichen Entwicklung, die das Heilige in seiner Erscheinung durchmacht und von der wir eben gesprochen haben, ist nun auch eine geschichtliche Entwicklung der subjektiven Seite des Offenbarungsgeschehens des Heiligen, der Divination, zu vermerken. Die Objekte, in denen die Menschheit das Heilige wahrzunehmen vermag, die also "Zeichen", "Symbole" und "Ideogramme" für das Absolute sind, wandeln sich. "Als Zeichen hat von der Zeit der primitivsten Religion an immer alles das gegolten, was imstande war, das Gefühl des Heiligen im Menschen zu reizen zur Regung, es zu erregen und zum Ausbruch zu bringen."¹¹¹ Am Anfang der Religionsgeschichte stehen hier solche Objekte, die das "Fürchterliche", das "Erhabene", "Übermächtige" und "Geheimnisvolle" darzustellen vermögen.¹¹² Einerseits kommen nun im Laufe der Entwicklung neue Momente hinzu, die die Qualität des Ethischen auszudrücken vermögen, andererseits wandeln sich die Objekte, die das "Erhabene" darstellen können mit der Bildung des menschlichen Geistes. Immer aber bleibt die Grundstruktur erhalten, daß das Ewige in der zeitlichen Erscheinung erfahren wird. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß selbstverständlich auch das Wort als Träger eines ewigen Inhaltes zum Objekt der Divination werden kann und so das religiöse Gefühl auszu-

lösen vermag. Gerade die mündliche Sprache kann "ganz davon getränkt sein".¹¹³ Aber auch hier gilt, daß die Vermittlung durch das Wort nur das eine Moment ist, welches neben das der unmittelbaren Erfahrung treten muß. Wort ohne Erfahrung endet in Intellektualismus, religiöse Erfahrung ohne die korrektive Funktion des Wortes führt zur fanatischen "Schwarmgeisterei".¹¹⁴

2.3.2. Die Vermittlung durch Erkenntnis

Otto spricht mehrfach davon, daß das religiöse Erlebnis nicht vage bleiben und sich nicht in einem Nebel von Unheimlichem auflösen darf. Zum gefühlsmäßigen Erleben muß die Erkenntnis treten als eine Reflexion über das, was mir als Numinoses objektiv begegnet ist. Otto macht es Schleiermacher zum Vorwurf, daß er diesen Zusammenhang nicht gesehen und die Bedeutung der Erkenntnis als Voraussetzung für die religiöse Überzeugung geleugnet habe: "Sehr zum Nachteil der Religion und im Widerspruch mit ihrem elementarsten Wesen! Die religiöse Überzeugung muß wahr sein und ihre Wahrheit auch aufweisen können, d.h. sie muß den Anspruch erheben, Erkenntnis zu sein."¹¹⁵ Erkenntnis ist die begriffliche Aufhellung des Wahrheitsgefühles, das in der unmittelbaren Erkenntnis gegeben ist, sie ist ein Akt der Vergewisserung und Erörterung, des Erweises, nicht des Beweises.¹¹⁶ Denn nur durch deutliche Begriffe ist Glaube möglich, der der Wahrheitsfrage standhalten kann.¹¹⁷ Die Wahrheitsfrage aber stellt sich von selbst, da wir die Religion als geschichtliche Größe beschrieben hatten, durch deren jeweilige Ausprägungen hindurch es immer wieder nach dem Wesen der Religion zu fragen gilt, um einen Maßstab für die Wertung der einzelnen Religionen und der jeweiligen Manifestationen des Heiligen in der Hand zu haben, der nicht von außen kommt, sondern der sich aus dem Inhalt der Sache selbst, dem Heiligen, ergibt.

Das, was im "religiösen Ahnden" schon verborgen da ist, muß also mittels der ratio an das Licht der Erkenntnis gebracht werden. Dabei sind die logischen Kategorien und die spekulativen Ideen der philosophischen Reflexion von größter Bedeutsamkeit.¹¹⁸ In diesem Zusammenhang haben die Gottesbeweise eine wichtige Funktion, denn das in ihnen steckende Material führt uns darauf, daß das "Weltdasein und Geschehen in Notwendigkeit gründe".¹¹⁹ Sie haben zwar für die Religion keine konstitutive Funktion, bekommen aber eine regulative Bedeutung insofern zugesprochen, als sie das Erlebnismaterial der Religion in einem bestimmten Zusammenhang und in einer bestimmten Richtung zu verstehen lehren. Das religiöse Gefühl fordert so als Gegenpol das objekterfassende Bewußtsein heraus, es bleibt nicht bloße Emotion. Erst wenn die kritisch-wertende Funktion des Bewußtseins

die religiösen Gefühle zu ordnen vermag, ist lebendige Religion möglich.¹²⁰ Theologie muß darum Erfahrungswissenschaft sein, indem sie die numinosen Erfahrungen auf Begriffe bringt. Das ist das Anliegen des Buches Ottos "Das Heilige", denn "die Absicht der Schrift war gerade eine 'rationale' gewesen, nämlich die, den irrationalen Momenten in der Gottesidee zwar ihr Recht wiederzugeben und sie ins Licht zu stellen, d.h. sie nicht in einen allgemeinen Nebel 'des Irrationalen' zu versetzen, in dem, wie Hegel sagt, 'alle Kühe grau sind' sondern sie in strenger Gefühlsanalyse und durch ideogrammatistische Symbolisierung nach Möglichkeit zu unterscheiden, zu charakterisieren und so der Sphäre des Rationalen anzunähern, und zugleich zu zeigen, daß sie der Rand sind an klaren rationalen Momenten, die ebenso zum Gehalte der Gottesidee gehören".¹²¹ Dieses Zitat ist insofern aufschlußreich, als es die Aufgaben der Theologie so bestimmt, daß sie gewissermaßen den objektiven Prozeß der Entwicklung des Heiligen vom Numinosen zur Rationalisierung und Ethisierung seiner Momente hin nachzuvollziehen und begrifflich zu verdeutlichen hat. Theologie ist damit die Reflexion des offenbarungsgeschichtlichen Sachverhaltes. Andererseits hat sie die Funktion der Unterscheidung und der Wertung all dessen, was das religiöse Gefühl in der Divination zur Sprache bringt. Theologie bietet so den Maßstab, die Manifestationen des Heiligen am Heiligen selbst zu beurteilen, weil sie das Wesen des Heiligen begrifflich auszudrücken versucht. Theologie ist dann Religionswissenschaft, insofern sie "Verständnis, Gestaltung und Normierung" schafft.¹²² Sie ist aber nicht wertneutral, sondern sie geht von einer bestimmten Wertqualität des Heiligen aus.

Erkenntnis und Glaube bedingen einander. Denn nicht nur ist Erkenntnis Voraussetzung für den Glauben, sondern die Erkenntnis selbst gründet in dem nichtrationalen Grund und Quell aller Vernunft.¹²³ Aus dieser Wechselbeziehung ergibt sich eine bestimmte Sicht für das Verhältnis von Glaube und Wissen, die hier kurz zu erörtern ist, weil die Bearbeitung dieses Problems einen weiten Raum in Ottos gesamter theologischer Arbeit einnimmt und weil die Lösung dieser Frage für die Beurteilung der Religionen von Relevanz ist. Otto ist beim Problem der Zuordnung von Glaubens- und Wissenserkennntnis aufeinander von Fries abhängig. Die Unterscheidung von Vernunft und Verstand, wie sie die Philosophie des deutschen Idealismus gemacht hatte, bekommt hier eine entscheidende Bedeutung. Wissen können wir nur haben von den Dingen, die uns sinnlich vermittelt sind. Dagegen ist Glaube eine "ideale Überzeugung", die zum Gegenstand hat, was nicht sinnlich gegeben ist. "So tritt sich Wissen und Glauben unterscheidend entgegen. Wissen geht auf die sinnesanschauliche Welt und hat im Sinn ihren Zeugen. Glaube ist von

allem Zeugnisse der Sinne verlassen. Er ist Erkenntnis, die die Vernunft besitzt, in der sie rein sich selber traut."¹²⁴ Kraft unserer Vernunftseinsicht ist es aber erkennbar, ob wirklich wahr ist, was wir glauben. Und darum ist Glaube eine bestimmte Art von Erkenntnis. Er geht auf Erkenntnis der Dinge zu, die uns in der Tiefe der Existenz betreffen, die die Voraussetzung aller anderen Erkenntnis sind. Beide Erkenntnisweisen sind vermittelt im "Ahnden". Denn das Ewige wird in der Welt der Erscheinungen manifest und dort auch erkennbar. Die Welt der Ideen berührt sich so an der "Nahtstelle" der Offenbarung mit der sinnlich gegebenen Wirklichkeit.¹²⁵ "In der Gewalt dunkler Gefühle des Schönen und Erhabenen in allen seinen Formen in Natur- und Geistesleben verstehen wir unmittelbar das Ewige im Zeitlichen und das Zeitliche als Erscheinung des Ewigen. Vernehmlich genug und positiv, wenn auch unaussprechlich, kündigt sich hier die Welt des Glaubens in der Welt des Wissens durch die 'Ahndung' selber an."¹²⁶ Wichtig ist an diesen Ausführungen, daß Otto die Bezogenheit des Ewigen auf das Zeitliche und umgekehrt begreift in seiner Lehre von der religiösen Erfahrung, die eine Erfahrung ist, die zur Erkenntnis drängt. Denn Glaube und Wissen sind kein Gegensatz, sondern sie sind jeweils Erkenntnis eines bestimmten Erfahrungsspektrums. Die Einheit von Glaube und Wissen resultiert aus der Einheit von Christlichem und Humanem.¹²⁷ Dort, wo die beiden Bereiche der sinnlichen Erkenntnis und der Erkenntnis des Wesens, des Ewigen, des Göttlichen zusammenkommen, findet das religiöse Erlebnis in der Erkenntnisweise des "Ahnens" statt. Dieses Ahnen kann als "Hindurchspüren" des Göttlichen durch die endliche Erfahrungswelt mittels unserer Gefühlsanlage bezeichnet werden. Dabei ist Gefühl mehr als ein emotionaler Akt; wir haben darauf hingewiesen, daß Otto selbst die Zusammenhänge mit dem philosophischen Vernunftbegriff andeutete. Denn die vernünftige Betrachtung der Welt in ihren Zusammenhängen und Hintergründen hat eine religiöse Dimension. "Die Besinnung auf die Tiefe des Weltzusammenhangs führt selber vor das Numinose."¹²⁸

Religiöse Erfahrung ist so nicht etwas, was außerhalb oder gar jenseits der Welt stattfindet, sondern sie ist das Erlebnis der Welt in ihrer Tiefendimension. "Die natürliche Erkenntnis selbst hat nach Otto eine theologische Grundlage, und die Theologie ist Grundlegung der natürlichen Erkenntnis."¹²⁹

Religion stellt die Frage nach dem Sinn und dem Zweck der Welt, sie ist eine Deutung des Weltgeschehens und hat es also mit dem Geheimnis des Seins zu tun. Sie stellt eine Frage, die die Wissenschaft nicht

stellt. Religion ist nicht eine mögliche kontroverse Deutung objektiver Wirklichkeit, sondern sie fragt nach dem Wesen der Wirklichkeit in bezug auf die existentielle Sinnfrage des Menschen. "Nicht die intellektuelle Sicherung des Fürwahrhaltens, sondern die existentielle Sicherung des Vertrauens gibt dem religiösen Glauben seine Kraft."¹³⁰ Dieses Vertrauen gründet dann auch nicht in einem Wahrheitsbegriff, der aus naturwissenschaftlicher Objektivierung gewonnen würde, sondern es lebt aus der Erfahrung der Geborgenheit und des Sinnes, die durch die Entscheidung für die mit unbedingtem Anspruch erfahrene religiöse Autorität ermöglicht wird. Indem sich das Vertrauen in den bestimmten Gott in der jeweiligen konkreten geschichtlichen Situation als begründet erweist, wird religiöse Wahrheit erfahren: "Wenn wir wirklich vertrauen, dann leben und handeln wir so, wie wir leben und handeln müssen, wenn das, worauf wir vertrauen, wirklich und wahr ist."¹³¹ Die existentielle Wahrheit in diesem Sinne kann nur in der Religion gefunden werden, denn die "Naturwissenschaft für sich ist außerstande, in der Natur Ideen und Zwecke zu finden oder zu leugnen."¹³² Darum ist das fromme Gefühl "eine ungeheuerere Bereicherung und Erweiterung"¹³³ der Erkenntnis. Religion fragt nach "Werten und Zwecken"¹³⁴. Gott erscheint ihr in seiner gnädigen Hinwendung zum Menschen als "geheimnisvoller Urwille zu einem überschwenglichen Endzweck".¹³⁵ Religion lehrt die Welt als notwendig seiend begreifen,¹³⁶ sie fragt nach der "objektiven Teleologie in der Natur und Einzeler-scheinung", der "eine Divination der göttlichen Weltregierung in der Geschichte und im Leben des Einzelnen" entspricht, denn Weltregierung bedeutet "Zwecksetzung und -Verwirklichung".¹³⁷ Das religiöse Gefühl ist "das im Gefühl lebendig werdende dunkle Erkennen des Ewigen überhaupt und der ewigen Bestimmung des Seins".¹³⁸ Es ist charakteristisch für die christliche Religion, daß ihr Gottesbegriff in aller Deutlichkeit den "Wert der Welt" und ihr "Telos" impliziert. Es ist die Größe des Christentums, daß Gott hier "notwendig Schöpfer der Welt, aus der christlichen Heilsidee selbst heraus" ist. "Nicht aus der bloßen schlechthinnigen Abhängigkeit allein folgt hier Gottes Schöpfer-sein, sondern aus dem Telos der Schöpfung, Stätte und Schauplatz der Ehre Gottes zu werden."¹³⁹ Darin ist das Christentum allen anderen Religionen weit überlegen, und es trägt damit ein Stück mehr Wahrheit in sich als diese.

Es bleibt festzuhalten, daß Otto bei der Erörterung des Problems von Glaube und Wissen wieder das Anliegen im Sinn hat, das "Eigene" der Religion herauszustellen, denn in der Religion wird eine besondere Erfahrung von der Welt gemacht, die die Naturwissenschaft nicht zu vermitteln vermag: "Teleologische Betrachtung, Beurteilung von Mensch

und Welt nach Werten und Zwecken, hat ganz andere Quellen als die Naturwissenschaft, und gerade ein streng kausales Weltbild wird für fromme Weltansicht zum Mittel, in dem sie diese Zwecke sich verwirklichen sieht."¹⁴⁰ Prägnant drückt Otto den gemeinsamen Bezugspunkt von Naturwissenschaft und Glaube so aus: "Gesetzmäßigkeit der Natur wird nicht verhindert sondern erfordert durch den Gottesglauben."¹⁴¹

Schließlich sei noch vermerkt, daß die neuere Religionswissenschaft der These Ottos zustimmt, daß es Gemeingut und wesentliches Zentrum jeder Religion ist, "den Grund aller Dinge, eine letzte Wirklichkeit aufzuschließen".¹⁴² Religiöse Weltansicht verlangt, die Welt als von "tiefer Sinnhaftigkeit" erfüllt zu begreifen.¹⁴³ Sie vermittelt dem Menschen damit ein Ganzheitserlebnis, in das er selbst sinnhaft integriert ist. Dieses Erlebnis drängt nach begrifflicher Verdeutlichung, nach vernünftiger Anschauung und Erkenntnis, die das Spezifische des religiösen Erlebnisses nicht verdunkelt, sondern vertieft.

2.3.3. Die Frage nach der religiösen Anlage

Otto stellt nun die Frage, wie es möglich ist, daß wir Numinoses erfahren können, wie unser religiöses Erleben überhaupt zustande kommt, das ja eine besondere Qualität gegenüber anderem Erleben besitzt, oder anders ausgedrückt, worin die Fähigkeit der Divination gründet. Otto postuliert eine religiöse Anlage des Menschen,¹⁴⁴ "das Heilige als Kategorie a priori".¹⁴⁵ Und zwar gilt die a-priori-Struktur für die rationale wie für die nichtrationale Seite des Heiligen. Denn das Numinose entspringt "aus dem tiefsten Erkenntnisgrunde der Seele selber",¹⁴⁶ weil die sinnlichen Gegebenheiten, unter denen das Numinose erscheint, zwar Reiz und Veranlassung für die Aktualisierung der religiösen Anlage sind, die inhaltliche besondere Qualität aber nicht sinnlich in der Erfahrung vermittelt wird, da es sich um eine Wesenschau handelt, die nur deshalb möglich ist, weil wir die Erkenntnisstruktur des Wesens, das religiöse a priori, bereits potentiell in uns tragen. Anlage ist also als Potentialität zu verstehen, die durch bestimmte Reize zur Aktualität geweckt wird.¹⁴⁷ Ottos Intention zielt darauf hin, die Fähigkeit zum religiösen Erlebnis und das Erlebnis selbst als etwas Unableitbares zu begreifen und damit Religion in einem Phänomen eigener Art zu begründen: "The *sensus numinis* is something *sui generis*. He firmly maintains that it cannot be compounded out of merely natural feelings, nor can it even, on account of its qualitative distinctness, be regarded as evolved from natural feelings."¹⁴⁸ Auf diesem Hintergrund muß der Begriff des religiösen

a priori bei Otto verstanden werden.

Schon in seiner Arbeit über Luther entdeckte Otto den Zusammenhang im Offenbarungsgeschehen, der zwischen menschlicher Potentialität und der Aktualität der Offenbarung besteht. Luthers Lehre vom "Wort" und sein Pochen auf diesen locus enthält diese Beziehung. Denn jedes Wort, das gesprochen wird, sei es in der täglichen Umgangssprache, sei es in der Wissenschaft oder sei es das göttliche Wort in der religiösen Erfahrung, verlangt, daß, "wenn der Hörer es nach seinem Wesen und in seiner Tiefe fassen soll, er verbo conformis, ihm congenial sei. Sonst bleibt es frigida notio".¹⁴⁹ In diesem Satz liegt schon all das inbegriffen, was Otto unter religiösem a priori versteht. Auch Schleiermachers Grundintention wird von Otto so interpretiert, daß er "die überall gleiche eigentümliche psychische Funktion des menschlichen Geistes"¹⁵⁰ gesucht habe, die in allen Religionen greifbar ist. Es ist eine Anlage, die ruht und geweckt werden muß durch unmittelbare Eindrücke, durch Offenbarung; denn Offenbarung ist "das sich bemerklich und deutlich machen des 'Universums' an den empfänglichen Tiefblick: jede echte eigene und neue religiöse Anschauung, jede religiös-geniale Entdeckung ist Offenbarung",¹⁵¹ denn sie weckt die religiöse Anlage des Menschen zu lebendiger Religiosität. Die religiöse Anlage wirkt so gleichsam wie ein Trieb des Menschen, der der Antrieb für die ganze Dynamik der menschlichen Religionsgeschichte ist. "Ohne diesen Trieb und das ihm unterliegende Erleben selber anzusetzen, kann man nicht Religionsgeschichte schreiben."¹⁵² Otto vergleicht auch hier das Gemeinte mit einem Beispiel aus der Musik: die Musikgeschichte und das immer wieder neue Ergriffensein der Menschen durch Musik ist nur möglich auf Grund "eines selbständigen musikalischen Gefühles und einer eigenen musikalischen Anlage".¹⁵³ Und allgemein für das ästhetische Erleben gilt: "Ich muß einen dunklen Begriff haben vom 'Schönen selbst',... sonst ist auch das simpelste Erlebnis eines Schönen nicht möglich. Und diese Analogie (zum numinösen Erlebnis, Verf.) geht noch weiter: Nämlich wie die Freude am Schönen zwar eine Analogie hat zur bloßen Lust am Angenehmen, zugleich aber in deutlicher qualitativer Verschiedenheit und Unableitbarkeit sich abhebt von ihr, ebenso ist das Verhältnis der spezifischen religiösen Scheu zur bloß natürlichen Furcht."¹⁵⁴

Das religiöse a priori wird von Otto als Grund der Möglichkeit von Religion überhaupt und damit auch als "Grund der Möglichkeit einer Geschichte der Entwicklung der Religion"¹⁵⁵ begriffen. Denn die objektive Religion entwickelt sich, so wie sich auch die subjektive Religiosität entwickelt in der Spannung zwischen Potentialität der religiösen Anlage und Aktualität der Religion. Es ist ein Phänomen der Menschheitsge-

schichte, das von primitiven Urstufen an die Religion zu immer höheren, entwickelteren Ausprägungen gelangt. Der gleiche Prozeß wiederholt sich in der Entwicklung des Individuums. Von frühen, kindheitlichen religiösen Vorstellungen wird ein Weg bis zur entfalteten, ethisierten und rational durchreflektierten Religiosität beschrieben. Erst am Ende der Geschichte der Menschheit bzw. am Ende des Lebens des einzelnen Menschen kann Religion so ihre voll entfaltete Ausprägung gewinnen. Denn die religiöse Anlage ist unendlich vielschichtig, sie wird durch immer neue Reize aktualisiert, während die alten Divinationen dialektisch aufgehoben werden. Wurde in der Frühzeit das Heilige in einem Baum oder Stein manifest, so ist in den Hochreligionen dieses Stadium aufgehoben, denn das Heilige wird im personalen Gnadengeschehen und der Heilsgeschichte der Gottheit angeschaut, die sittliche Normen setzt. Otto vergleicht so das Prinzip der Aktualisierung der religiösen Anlage mit dem biologischen Grundgesetz von der Entsprechung von Ontogenese und Phylogenese.¹⁵⁶ Damit ist wiederum ein Maßstab gesetzt für die Beurteilung der Religionen untereinander, für ihre Stellung und ihren Wert innerhalb der Entwicklungskette der Geschichte der Religionen. Innerhalb einer geschichtlichen Religion stehen die Menschen nun aber auch auf verschiedenen Stufen des divinitorischen Vermögens. Denn "religiöse Anlage" bedeutet nicht, daß bei allen Menschen der Sinn für Religion in actu vorhanden wäre.¹⁵⁷ Die Möglichkeit des Atheismus ist mit der Wirklichkeit der Religion selbst gegeben,¹⁵⁸ denn Anlage muß aktualisiert werden. Wenn dies nicht geschieht, verkümmert sie. Darum bedarf es der Mittler und Erzieher, die ähnlich der "mäeutische Methode" des Sokrates die religiöse Anlage wecken helfen, um sie für die Divination "fähig" zu machen.¹⁵⁹ Auch hier ist der Vergleich zur Kunst gegeben. Die einen vermögen nur rezeptiv an der Religion zu partizipieren, indem sie das in sich aufnehmen, was andere gedacht und vorgestellt haben. Die anderen sind schöpferisch, prophetisch, indem sie selbst neue Erfahrungen der Divination in sich ausbilden und anderen vermitteln. Und schließlich gibt es noch eine dritte Stufe, für die es keine Analogie im Ästhetischen gibt: Subjekt und Objekt der Divination fallen zusammen. Es ist einer, der den Geist in der Fülle hat und selbst die Erscheinung des Heiligen ist. "Ein solcher ist mehr denn Prophet. - Er ist der Sohn."¹⁶⁰

Das Aufbrechen religiöser Erfahrung im Menschen wird nun noch in besonderer Weise charakterisiert durch den platonischen Begriff der Anamnesis. Das, was in uns "ruht" und potentiell gegeben ist, wird durch einen Akt der "Überführung" zur Wahrheit, die in der Tiefendimension des Weltgeschehens verborgen liegt, zum Bewußtsein bzw. in

die Vorstellung gebracht.¹⁶¹ Otto beschreibt den religiösen Erkenntnisakt als "explodierenden 'Durchbruch' der Anamnese", als plötzliches "Aufleuchten, Aufzucken der Erkenntnis des numen selber".¹⁶² Denn es gilt das Prinzip: "Aus Gleichem wird Gleiches erkannt und in seiner Tatsächlichkeit anerkannt und in seinem Wesen wiedererkannt."¹⁶³ Diese Beschreibung trifft das Wesen der Divination, denn diese ist Wesensschau. Darum handelt es sich bei der religiösen Betrachtung des Weltgeschehens als Weltgeschichte nicht um eine "übergeschichtliche Betrachtung", sondern gerade um "echte geschichtliche Betrachtung",¹⁶⁴ weil sie aus dem Wesen, dem Gesamtzusammenhang heraus geschieht. Religiöse Erkenntnis als Anamnese ist nicht supranatural, sondern sie zielt auf das Wesen der Erscheinungen.

Zusammenfassend ist zur Lehre Ottos vom religiösen a priori zu sagen, daß er es als real insofern sieht, als es auf objektive, gegenständliche Erkenntnis zielt, da es inhaltlich bestimmt ist und Wahrheiten vermittelt, die über die sinnliche Erfahrung hinausgehen. Weiter bezeichnet das religiöse a priori eine Seite der Wesensbeziehung zwischen Gott und Mensch, die aber nur durch Gott aktualisiert werden kann, indem er sich als der Heilige selbst offenbart, und schließlich steht die religiöse Anlage als Anlage qualitativ besonderer Art in einem bestimmten Verhältnis zu den übrigen Anlagen des Menschen, besonders zur Vernunft, indem sie die Sinnfrage stellen läßt, die Grund und Ziel der Vernunft ist.¹⁶⁵ Der religiösen Anlage kommt eine zweifache Bedeutung zu: durch sie wird die Eigenständigkeit und Unableitbarkeit der Religion gewährleistet, und sie bietet die Möglichkeit, die Wahrheitsfrage an die Religion zu stellen. Zum anderen ist die religiöse Anlage der Ort der Divination, sie ist die subjektive Möglichkeit der Offenbarung Gottes.¹⁶⁶

2.3.4. Die objektive Voraussetzung der religiösen Erfahrung

Bei der Darstellung der subjektiven Seite der Religion muß noch einmal ausdrücklich hervorgehoben werden, daß es Otto in allen seinen denkerischen Bemühungen immer darum geht, Religion als ein objektives Geschehen zu erweisen. Wir haben zwar keinen anderen Zugang zum religiösen Inhalt als durch die Beschreibung der subjektiven Erkenntnismomente, die durch das objektive Geschehen der Manifestation des Numinosen hervorgerufen werden. Das religiöse Erlebnis ist aber ein Gefühlsreflex, der nur dadurch zustande kommen kann, daß etwas von außerhalb diesen Reflex bedingt. Schon in der Darstellung des Abhängigkeitsgefühls wurde das deutlich, denn Abhängigkeitsgefühl entsteht durch eine reale Abhängigkeit, und "zu dem Gefühle eines objektiv gegebenen Numinosen ist dann das

'Abhängigkeitsgefühl' eine nachfolgende Wirkung, nämlich eine Abwertung des Subjektes hinsichtlich seiner selbst".¹⁶⁷ Das objektiv Wirkende hat immer den Vorrang vor unserer Erfahrung, aber nur in der Erfahrung ist uns das Objektive gegeben. Dies ist der Umstand, unter dem sich jede Erfahrung vollzieht, nicht nur die religiöse.¹⁶⁸ Auch das Gefühl ist ein Erkenntnisakt, und zwar in der Form eines besonders "sichern und unreflektiert- und unmittelbaren Erkennes, Urteilens und Unterscheidens".¹⁶⁹ Erkenntnis aber hat einen objektiven Inhalt.

Darum kann Glaube auch nur dadurch zustande kommen, daß Gott sich zu erkennen gibt. Diese Selbstoffenbarung kann in verschiedener Form geschehen. Aber immer ist das handelnde Subjekt allein Gott, sei es, daß er sich im gepredigten Wort, sei es, daß er sich in einer unmittelbar erlebbaren Theophanie offenbart.¹⁷⁰ Es kann also keine Rede davon sein, daß Religion ein "Greifen des Menschen nach Gott" (Barth) wäre, denn Gott bleibt in seiner souveränen Entscheidung unangetastet. Es gibt nur ein Subjekt im Offenbarungsgeschehen, das ist Gott, aber damit der Mensch Offenbarung in sich aufnehmen kann, bedarf es seiner Potentialität auf die Erfahrung der Offenbarung hin.¹⁷¹

Otto ordnet die religiöse Erlebnisbereitschaft des Menschen und die Offenbarung Gottes aufeinander zu wie Potenz und Akt bzw. Objekt und Subjekt. Weil die Offenbarung dem Erlebnis des Menschen sachlich vorausgeht, wären Gott im Sinne Ottos als das objektive Subjekt der Religion zu bezeichnen. Das Offenbarungsgeschehen, in dem Gott und Mensch, Subjekt und Objekt aufeinander bezogen werden, das darum das eigentliche Gnadengeschehen ist, ist der Ausgangspunkt und das Zentrum der theologischen Betrachtung der Religion durch Rudolf Otto.¹⁷²

Weil Religion objektiven Charakter hat, ist Theologie als Religionswissenschaft zu verstehen. Denn die religiöse Erfahrung, die Gegenstand der Religionswissenschaft ist, wird in ihrem Gehalt bestimmt von dem objektiven Subjekt der Religion: Gott; und umgekehrt ist Gott nicht anders zu beschreiben als vermittelt durch die religiöse Erfahrung. Die religiöse Erfahrung aber ist universal, da die einzelnen Religionen in dem einen Offenbarungszusammenhang stehen. "Weil die Theologie für Otto Religionswissenschaft ist, darum kann die Religionsgeschichte... theologische Bedeutung gewinnen."¹⁷³

2.3.5. Die Beschreibbarkeit der religiösen Erfahrung

Als abschließendes Problem innerhalb der Behandlung der subjektiven

Seite der Religion muß nun noch gefragt werden, wie die religiöse Erfahrung beschreibbar ist, da sie doch eine Erfahrung eigener und besonderer Art ist.

In der Tat ergibt sich hier eine Schwierigkeit, die mit dem Begriff der Adäquatheit bzw. der Inadäquatheit unserer Ausdrucksmittel gegenüber den religiösen Inhalten zu beschreiben ist. Ottos Lösung geht dahin, daß religiöse Inhalte durch analoge Anschauungs- und Redeweise erörterbar sind. Solche Analoga sind Ideogramme bzw. Symbole.¹⁷⁴ Diese deuten auf das Gemeinte hin, veranschaulichen es und können die entsprechenden Assoziationen in der religiösen Anlage unseres Gemüts hervorrufen.

Otto gebraucht vor allem analoge Ausdrucksmittel aus dem Bereich der Musik. Denn Musik ist wie keine andere Kunst aktuelles Geschehen, das in uns das Erlebnis unmittelbar fordert. Sie läßt im Augenblicks-erleben Hintergründe in der Seele des Hörers aufbrechen, die mit dem, was die Religion als das Numinose bezeichnet, in engem Zusammenhang stehen. Musik ist für Otto ein Mittel, numinose Gefühle hervorzu-bringen, wie sich sonst schwer ein geeigneteres finden ließe.¹⁷⁵ Denn in der Musik liegt selbst etwas Geheimnisvolles, Mystisches, Heiliges.

Aber auch andere Analogien sind geeignet, das numinose Erleben zu veranschaulichen. Die Kategorien der Ästhetik, besonders "das Schöne" und noch mehr "das Erhabene", sind dem Heiligen eng verwandt und vermögen darum in Assoziationsanalogie das numinose Gefühl selbst zwar nicht zu erzeugen, aber die günstigste Gestimmtheit des Menschen zu schaffen, für numinoses Erleben empfänglich zu werden.¹⁷⁶

Auch die Gefühls- und Ausdruckswelt der Erotik¹⁷⁷ bietet viele Analogien zur Religion, besonders, wenn in der Religion bestimmte Momente einseitig betont werden, wie dies in der Mystik der Fall ist. Mystik ist das, "was Religion auch ist, aber mit einseitigem Überwiegen ihrer irrationalen Momente, bei gleichzeitiger Überspannung derselben ins Überschwengliche".¹⁷⁸ Wir hatten gesehen, daß die rationalen und die nichtrationalen Momente in der Religion zusammengehören. Ausdruck der rationalen Beschreibung des Göttlichen ist vor allem die personale Gottesidee. Die personale Rede von Gott gehört also in eine untrennbare Einheit mit mystischen Aussagen über Gott.¹⁷⁹ Die Mystik bedient sich vor allem der "via eminentiae" und der "via negationis", um Aussagen über Gott zu machen.¹⁸⁰ Auch solche Aussagen sind dann als Symbole und Analogien zu begreifen, die das Numinose umschreiben, seinen Inhalt aber niemals voll erfassen können.

Glaube und Kontemplation sind darum nicht verschiedene Formen von Religion, sondern sie sind notwendig zueinandergehörig als personale und mystische Weise, die Wirklichkeit Gottes auszudrücken. Beide Aussageweisen ergänzen einander. Sie sind "wesens-notwendig zusammengehörende Pole eines einheitlichen Grundaktes des Gemütes, nämlich des frommen".¹⁸¹

Im Zusammenhang mit der Fähigkeit der Divination erhebt sich die Frage nach dem religiösen Genie, in dem etwas Geheimnisvolles am Werk ist, gleich wie beim künstlerischen Genie; die Analogie zwischen beiden liegt auf der Hand. Im Genie "und seiner schöpferischen Kraft scheint etwas vom Wesen des Geistes unter uns aufzublicken, wie wir es an sich selber und ohne Schranken zeitlich-räumlichen Daseins denken würden. Es ist uns zumeist am anschaulichsten und leichtesten zugänglich auf dem Gebiete des Künstlerischen. Es hat seine Stelle aber ebenso im Wissenschaftlichen. Und es ist am meisten Genie und deswegen uns Gewöhnlichen am verschlossensten im Gebiete des Religiösen." ¹⁸²

Dies sollten nur einige Beispiele dafür sein, daß wir Religion mittels analoger Bilder und Begriffe zur Sprache bringen können. Die Bilder können wechseln,¹⁸³ entscheidend ist nur, daß sie eine höchstmögliche Adäquatheit mit dem auszudrückenden numinosen Inhalt besitzen. Im letzten sind aber alle Symbole inadäquate Ausdrucksmittel, und daraus "ergibt sich dann zugleich das Vorantreibende, nie Ruhende in der Vorstellungsbildung".¹⁸⁴

2.4. Das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen in der Theologie Rudolf Ottos

2.4.1. Die Wesensbestimmung der einzelnen Religionen

Rudolf Otto hat einen erheblichen Teil seines Gesamtwerkes der Erforschung einzelner Religionen gewidmet, indem er religiöse Texte vor allem aus Indien übersetzt und kommentiert hat. Schon daraus wird ersichtlich, wie wichtig es Otto war, in das Wesen der einzelnen Religionen vorzudringen, die Gehalte fremder Religiosität kennenzulernen und zu verstehen, um dann die einzelnen Glieder der Religionsgeschichte in einen großen Verstehenszusammenhang einzugliedern.

Otto fragt nicht nach einem abstrakt Allgemeinen, nicht nach dem, was in allen Religionen gleich wäre oder hinter den geschichtlichen Religionen läge, sondern sein Interesse ist gerade auf das geschichtlich Besondere in den einzelnen Religionen gerichtet. Denn die Religionen stehen in einem objektiven geschichtlichen Zusammenhang, der eine

Entwicklungsreihe darstellt, so daß einzelne besondere Ausprägungen oft eine besondere Entwicklungsstufe der Religion markieren, wobei die Tendenz auf eine Ethisierung und Rationalisierung der Religion gerichtet ist, wie oben dargelegt worden war. Es kommt auf die Qualitätsunterschiede in den Religionen an. Beim Verständnis der "Individuation der Religion" stoßen wir auf Wertunterschiede, die nicht nur "zwischen unvollkommener und vollkommener Religion" oder "hinsichtlich des Heileren oder Dunkleren" eine Wertung zulassen, sondern "hinsichtlich des eigentümlichen Geistes einer jeden einzelnen zu unterscheiden" lehren.¹⁸⁵

Frömmigkeit besitzt überall "das Erlebnis göttlichen offenbarenden Sichselbstmitteilens"¹⁸⁶; in allen Religionen wäre so ein Gleiches festzustellen. Aber Religion ist in ihrer Erscheinung geschichtlich: Die objektiven numinosen Manifestationen wandeln sich, sie entwickeln Inhalte, die zu Beginn in ihnen latent enthalten sind. Entsprechend wandelt sich die divinatorische Fähigkeit der Menschen, indem das Heilige immer komplexer, vergeistigter und mit seiner ethischen Komponente geschaut wird. Da dieser Prozeß wesentlich ist, kommt es wohl darauf an, die einzelnen Stufen zu unterscheiden, indem die Geschichte gewertet wird. Das Besondere trägt dann gerade den entscheidenden Wert einer Religion an sich. Religionsgeschichte birgt so eine bestimmte Tendenz in sich, die Tendenz nämlich des immer vollkommener offenbar werdenden Gottes selbst. Da das Offenbarungsgeschehen Gnadengeschehen ist, ist Religionsgeschichte somit als Heilsgeschichte beschrieben. "Die immer klarere, immer machtvollere Rationalisierung und Ethisierung des Numinosen ist selber der wesentlichste Teil dessen, was wir als 'Heilsgeschichte' bezeichnen und als immer wachsende Selbstoffenbarung des Göttlichen würdigen."¹⁸⁷

Das innere Wesen des Heiligen, die Tendenz, die in ihm liegt und die sich geschichtlich entfaltet, bietet so den Anhaltspunkt für eine Bestimmung des Verhältnisses der einzelnen Religionen zum Wesen des Heiligen. Religionsgeschichte ist teleologisch ausgerichtet, darum kann die eine Religion wesentlicher als die andere sein.

Aus diesem Grunde lehnt Otto in der Religionswissenschaft Versuche, einen Synkretismus der einzelnen Religionen anzustreben, entschieden ab, denn es gibt Wahrheitskriterien. Das Wahre ist das Wesen, darum muß nach dem Wesen der einzelnen Religionen gefragt werden, indem diese zunächst einzeln untersucht und dann verglichen werden. Bei dieser Arbeit hat Otto die eigentümliche Erscheinung herausgefunden, daß zumindest in den heute existierenden Hochreligionen alle einzelnen, phänomenologisch zu erhebenden Momente der Religionen in jeder der

Religionen nahezu vollständig vorkommen. Otto entdeckt das "Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte",¹⁸⁸ womit gemeint ist, daß inhaltliche Parallelen in den Religionen in frappierender zeitlicher Übereinstimmung in den verschiedenen Kulturen auftreten können. Sein großes Buch "West-östliche Mystik" ist ein Beispiel für dieses Gesetz, das in der Nebeneinanderstellung der Mystik Šaṅkaras und Meister Eckarts zum Ausdruck kommt. Gleichzeitig aber bemerkt Otto etwas ganz Wesentliches: Wenn auch die Parallelen noch so überzeugend und vielfältig sind, sind die Religionen doch keineswegs in ihrer Tiefe identisch. Jede Religion hat vielmehr ihr eigenes Zentrum, das ihr das geistige Gepräge gibt, sie schwingt um eine ihr je eigene Achse. Besonders in der Vergleichung der Gnadenreligion Indiens, der bhakti-Frömmigkeit, mit dem Christentum wird dies deutlich. Die Übereinstimmungen, die bis in Einzelheiten gehen, sind erstaunlich, aber dennoch stehen "bei beiden jeweils andere Ideen im eigentlichen Zentrum..., wodurch eben jene 'Achsen-verlagerung' entsteht", die sich in einem unterschiedlichen Geist der verschiedenen Religionen niederschlägt.¹⁸⁹ "Geistesverschiedenheit wird zunächst 'gefühlsmäßig' erfahren, nicht sogleich begrifflich erfaßt."¹⁹⁰ Durch subtile Untersuchungen und verstehendes Einfühlen in den Geist der fremden Religionen ist es aber auch möglich, diese Unterschiede auf den Begriff zu bringen; Otto unternimmt dies in seinem Werk "Indiens Gnadenreligion und das Christentum" an erwähntem Beispiel und kommt zu dem Ergebnis: in Indien ist Gott als "Höchster Geist" begriffen, im Christentum ist er "Unser Vater".¹⁹¹ Auf einzelne Beispiele für den Vergleich des Christentums mit anderen Religionen wird im letzten Abschnitt noch einzugehen sein.

Otto geht es in seiner Betrachtung der einzelnen Religionen und in der Bestimmung ihres wesentlichen Gehaltes um Typisierung, nicht um Nivellierung.¹⁹² Den Typus und das Wesen einer Religion zu erfassen ist aber nur aus verstehendem Einfühlen möglich, es setzt andererseits die Kategorie des Heiligen als Wesens- und Wertmaßstab voraus. Daraus folgt: "Gerade erst eigene religiöse Erfahrung aus dem Geist und vom Geist gibt die Möglichkeit zu einem exakten und echt geschichtlichen Verständnis dieser Dinge, weil nur sie wirklich alle Faktoren der Erklärung kennt und ihre Wirkung versteht."¹⁹³ Aus diesem Grunde wird einmal mehr deutlich, daß die religionswissenschaftliche Methode im tiefsten eine theologische ist und daß die Theologie in den Ergebnissen der Religionswissenschaft ihren Bestand hat.

Wenn aber die Kategorie des Heiligen den Maßstab für die Wesensbestimmung der einzelnen Religionen bildet, so ist offensichtlich, daß die Kategorie des Heiligen selbst möglichst umfassend entfaltet sein

muß, um alle geschichtlichen Erscheinungen in der Religionsgeschichte verstehen und bestimmen zu können. Das heißt, nur von der höchsten Entfaltung der Religionsgeschichte her ist die Religionsgeschichte selbst verständlich, weil in der vollkommensten Religion der Begriff des Heiligen am meisten expliziert ist, der ja den Maßstab abgibt. Otto räumt ein: "In Wahrheit geht ein jeder aus von dem, was er als Religion kennt und anerkennt, um dann bei sich erweiternder Umschau Analoges zu finden, es zu vergleichen und... zu Typen zu gelangen."¹⁹⁴ Daraus ergibt sich aber, daß derjenige, der am wahrsten, weil entwickeltsten Begriff des Heiligen mißt, zu einer Sicht gelangt, die den größten Wahrheitsgehalt beanspruchen kann. Es ist schon vorwegzunehmen, daß für Otto das Christentum die am meisten entfaltete und dem Wesen des Begriffs des Heiligen entsprechende Religion ist. Darum kann er seine religionsvergleichenden Forschungen und Wertungen der Religion als entschiedener Christ betreiben.¹⁹⁵

2.4.2. Das Wesen des Christentums

Es ist vorauszuschicken, daß unter dieser anspruchsvollen Überschrift natürlich nicht annähernd in umfassender Weise über das Wesen des Christentums gehandelt werden kann. Vielmehr ist es Anliegen dieses Abschnitts, zu zeigen, aus welchen Gründen Otto das Christentum als die höchste Religion betrachtet bzw. inwieweit der Wesensinhalt des christlichen Glaubens dem Wesen der Idee des Heiligen am adäquatesten ist gegenüber anderen Religionen.

Das Christentum ist "vollkommener Religion und vollkommene Religion als andere, sofern das, was in Religion überhaupt angelegt ist, in ihr 'actus purus' geworden ist".¹⁹⁶ Diesen Satz gilt es an Einzelbeispielen zu veranschaulichen, wobei ich keine Vollständigkeit in den Argumenten erstrebe, die Otto an vielen Stellen verstreut anführt.

Das Mysterium des Sühnebedürfnisses ist in keiner Religion so vollendet zum Ausdruck gekommen wie im Christentum.¹⁹⁷ Das Sühnebedürfnis ergibt sich notwendig aus dem Kreaturgefühl, das, wie wir oben kennengelernt hatten, die wesentliche Reaktion des Menschen auf das Erlebnis des übermächtigen und erhabenen Heiligen ist. Die Notwendigkeit des Sühnegedankens entspringt demnach dem Begriff des Heiligen unmittelbar, also besitzt die Religion, die diesen entscheidenden Wesenszug aktualisiert, gegenüber weniger wesentlichen Religionen mehr Wahrheit.

Ottos Theologie kreist um das Mysterium des spezifisch christlichen Glaubensartikels, des locus de reconciliatione. Seine gesamte reli-

gionswissenschaftliche Forschung ist dahin interpretiert worden, daß er aus dieser Arbeit ein Verständnis gewinnen wollte für das, was Sünde und Entsöhnung im Christentum in ihrem tiefsten Grunde bedeuten.¹⁹⁸

Weiterhin ist für das Christentum charakteristisch, daß in ihm sich "der Zug auf Rationalisierung, Ethisierung und Humanisierung der Gottesidee" vollendet.¹⁹⁹ Am deutlichsten ist dies zum Ausdruck gebracht im Reich-Gottes-Gedanken, der "die Wundergröße schlechthin, das allem Jetzigen und Hiesigen Entgegengesetzte, 'Ganz andere', Himmlische, ...das 'Furchtbare' und das 'Reizende' des Mysteriösen selber" ist.²⁰⁰ Man sieht, daß hier alle Momente, die die "Kontrastharmonie" des Numinosen bilden, vereinigt sind. Auch die rationalen und nichtrationalen Momente des Reich-Gottes-Gedankens entsprechen in ihrer Zuordnung der Kategorie des Heiligen. Wir hatten gesehen, daß sowohl rationale als auch nichtrationale Momente im Wesen des Heiligen liegen, daß darum eine entwickelte Religion beide Seiten, die in polarer Spannung stehen, aufnehmen muß.

Weiterhin hat das Kreuz als "speculum aeterni patris schlechthin" zu gelten, denn in ihm manifestiert sich das Wesen des Heiligen in unaussprechlicher Weise, weil in ihm die Entwicklung, die im Alten Testament von Deuterojesaja, Jeremia und Hiob an "geheimnisvoll sich fortwälzt" bis zu Jesus hin, "hier sich zum Absoluten steigert: das Mysterium, ja die Mystik des unschuldigen Leidens des Gerechten...: Das Kreuz Christi, dieses Monogramm des ewigen Mysteriums, ist davon die 'Erfüllung'".²⁰¹ Auch hier gilt, daß dieses Mysterium verborgen in der gesamten Welt der Religionen zum Ausdruck kommt, aber nirgends in dieser vollkommenen Gestalt wie im Christentum, das damit gleichzeitig eine neue Qualität darstellt.

Auch der christliche Erlösungsbegriff steht im Zentrum des Begriffs des Heiligen. Die Manifestation des Heiligen als göttliche Offenbarung vermittelt die getrennten Welten des Menschen und die des "ganz Anderen" zu einer Einheit. Der christliche Erlösungsbegriff meint genau dies, denn "Erlösung ist... Lösung von eigener und gemeinsamer Schuld und Urschuld, ist Rückführung in die Heimat".²⁰² Erlösung ist somit Wiederbringung des Verlorengegangenen, indem die jetzige sündige Welt zurückgeführt wird. Gott ist der Gott der Gnade, die als das "Durchbrechen des Gefühles des Übersinnlichen, das Gepacktwerden von seiner Gewalt und das Erfülltwerden mit seinen Kräften" zu bezeichnen ist. Diese Kräfte sind heilvoll.²⁰³ Daher ist Gott derjenige, der sich dem Menschen zuwendet, der ihn sucht. Er ist damit als Subjekt begriffen, und zwar als liebendes Subjekt,²⁰⁴ das die

vollendete Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch stiftet.²⁰⁵ Es handelt sich nicht um ein Erlösen aus der Welt, sondern um eine Erlösung der Welt als ganzer. Der protologische Schöpfungszustand wird durch den teleologischen Gnadenprozeß in der eschatologischen Vollendung wiederhergestellt. Mit dieser dialektischen Negation der Negation ist ein Erlösungsbegriff gewonnen, der der Totalität Gottes entspricht.

Aber das eigentlich Charakteristische des Christentums ist die Person Jesus Christus. In ihm sind Subjekt und Objekt der Divination eins. Er ist nicht nur der Verkündiger des Heiligen, sondern er selbst ist die Erscheinung des Heiligen, "in dessen Sein, Leben und Lebensbestimmung wir selber spontan das sich offenbarende Walten der Gottheit 'anschauen und fühlen'".²⁰⁶ Daß Menschen gesprochen haben: "Nun haben wir selber erkannt, daß du bist Christus", ist Ausdruck dessen, daß an Jesu Person und Wirken unmittelbare divinatoire Erfahrungen gemacht wurden.²⁰⁷ Dies setzt aber voraus, daß in ihm selbst ein divum gegeben ist. Schon der Prophet steht nicht nur auf der Seite des Menschen. "Er ist das geheimnisvolle Wunderwesen, gehört irgendwie in die höhere Ordnung der Dinge und auf die Seite des numen selber."²⁰⁸ Wieviel numinoser ist aber die Gestalt Jesu, denn er ist mehr als ein Prophet. Er stellt die höchste Stufe der Divination dar, indem er nicht nur "den Geist in der Fülle" hat, sondern indem er selbst Geist ist, indem er "selber in Person und Leistung zugleich zum Objekte der Divination des erscheinenden Heiligen selber wird".²⁰⁹ Das ist einmalig in der Religionsgeschichte. Freilich kann dieser letzte Satz nicht wissenschaftlich bewiesen werden. Er ist Glaubenssatz, der aus der unmittelbaren religiösen Erfahrung entspringt, die der Glaubende an Jesus macht.²¹⁰

2.4.3. Christentum und Fremdreigionen

Aus den in den letzten beiden Abschnitten ausgeführten Gedankengängen Ottos ergibt sich mit Folgerichtigkeit die Bestimmung des Verhältnisses des Christentums zu den anderen Religionen. Zunächst muß das Christentum als Religion im Zusammenhang und in Wesensverwandtschaft mit den anderen Religionen betrachtet werden, denn die Wahrheit des Christentums kann religionswissenschaftlich nur begründet und das Christentum als überlegene Religion nur herausgestellt werden, wenn man es sieht "auf dem Hintergrunde von Religionsgeschichte und Religionsvergleichung, zu der wiederum Religionsphilosophie erst den richtigen Eingang gibt".²¹¹

Jede Religion hat ihren besonderen Geist, den es zu erheben gilt. Erst dann können Religionen in ihrem Wesen erscheinen und nebeneinanderge-

stellt werden. Von der Entwicklung der Idee des Heiligen her hatte Otto die Beschränkung der Heilsgeschichte auf den jüdisch-christlichen Raum gesprengt und in seiner Theorie von der Rationalisierung und Ethisierung des Numinosen einen wahrhaft universalen Inhalt der Heilsgeschichte gewonnen. Offenbarung und Heilsgeschichte treiben also die gesamte Welt der Religionen voran. Dieser Gedanke folgt aus dem Wesen des Heiligen, aus dem Wesen Gottes. Aber es können Stufen und Grade der Offenbarung unterschieden werden. Damit ist eine Beurteilung der einzelnen Religionen möglich.

Otto fordert darum von der Theologie bzw. der Religionswissenschaft eine inhaltliche Vergleichung und Messung der Religionen am Maßstab des Heiligen selbst als einem spezifischen, "eigenen religiösen Maßstabe".²¹² Dabei ist noch einmal darauf hinzuweisen, daß das "Vollkommene... nicht aus dem Unvollkommenen, das Entwickelte nicht aus dem Unentwickelten verstanden (wird, Verf.), sondern grade umgekehrt".²¹³ Daher ist das entscheidende das religiöse Erlebnis selber, denn ohne dieses bleibt die theologische Denkbarekeit völlig unfruchtbar.

Als Beispiel der Vergleichung möge die Wertung der Welt in der indischen Gnadenreligion und im Christentum dienen: "Indien kennt keinen echten Wert der Welt, weil es kein Telos der Welt kennt."²¹⁴ Die Welt ist zwar real und Schöpfung der Gottheit, aber "sie wird am Ende jeweils verbrannt" und nie "verklärt".²¹⁵

Im Christentum dagegen ist der Wert der Welt das zentrale Interesse. Schöpfung ist nur insofern interessant, als sie das Ziel der Vollen- dung schon in sich trägt. Gott ist notwendig Weltschöpfer; weil alle Dinge "zu ihm hin" sind, muß auch alles "durch ihn" sein.²¹⁶

Als weiterer Zug der Überlegenheit des Christentums wurde der Sühne- gedanke schon erwähnt. Er ist in seinem Zusammenhang mit der Idee des Heiligen selbst geradezu ein Beweis für die Überlegenheit des Christentums über die anderen Religionen. Aber auch diese Tatsache darf nicht einfach postuliert werden, sondern sie muß durch strengen Vergleich der Religionen theologisch verifiziert sein.²¹⁷

Es erübrigt sich, noch weitere Einzelbeispiele für die Religionsver- gleichung Ottos aufzuführen, denn sein gesamtes Werk diene dem Ziel, die Religionen auf ihr Wesen hin zu untersuchen, um so das Wesen des Christentums inhaltlich begründet als die vollkommene Religion zu begreifen, weil es die "größte hier erreichbare Tiefe und Fülle des religiösen Lebens" darstellt und weil die Persönlichkeit Jesu Christi im Glaubensurteil einzig dasteht.²¹⁸ Das Christentum ist so "nach

seinem höchst individuellen, typisch charakterisierten Sondergeiste, den anderen Sonderbildungen der Religion entscheidend überlegen..., nicht wie die Wahrheit der Lüge, sondern wie Plato dem Aristoteles, nicht wie der Herr den Sklaven, sondern wie der Erstgeborene seinen Brüdern".²¹⁹

Man hat Otto vorgeworfen, daß er keinen geeigneten Maßstab zur Unterscheidung der einzelnen Religionen aufzeige.²²⁰ Dem ist insofern nicht zu widersprechen, als hier ein Maßstab verlangt wird, der von außen an alle Religionen gehalten werden könnte, der gewissermaßen einen Standort außerhalb der Religionen bezeichnen sollte. Einen solchen Maßstab gibt es allerdings nicht. Otto verweist immer wieder darauf, daß nur aus dem Wesen der Sache selbst eine Beurteilung möglich ist. Der Gang und die Entwicklung der Religionsgeschichte als Explikation des Heiligen ist selbst der Maßstab. Freilich erscheint das als Tautologie. Es ist aber insofern mehr, als bei jeder Wertung das eigene religiöse Erlebnis vorausgesetzt werden muß. Dieses vermittelt eine je objektive Qualität, die zu den Gestaltungen der Religionsgeschichte in Beziehung gesetzt werden kann. Allerdings ist solches Bewerten und Vergleichen theologischer Art. Eine andere Möglichkeit gibt es nicht, Religion zu verstehen. Dies ist wohl aber als ein Indiz für die Größe des Entwurfes Ottos zu sehen, daß nämlich das Wesen der Religion sich nur dem engagierten Fragen eröffnet, weil es um die existentielle Sinnfrage geht. Abstrakte Wertmaßstäbe sind hier freilich zu vermissen, aber auch zu entbehren.

Wie stellt sich Otto nun das konkrete Verhältnis der Weltreligionen zueinander vor? Es geht ihm in keiner Weise um Synkretismus. Immer dort, wo er vergleicht und die größten Ähnlichkeiten feststellt, betont er auch sofort wieder die Unterschiede im Geist und Wesen der betreffenden Religionen.²²¹ Otto lehnt eine Universalreligion, die die Besonderheiten der geschichtlichen Religionen ausklammert, entschieden ab.²²² Vielmehr sollen die Religionen nebeneinander bestehen und wetteifern. Die große Zeit der Religionen wird erst noch kommen, "wenn nämlich die geistige Energie des Menschengeschlechtes, vorläufig noch wesentlich auf politische, soziale, technische Aufgaben gewendet und verbraucht, hier einmal relative End- und Ruhezustände erreicht und dann, nach innen schlagend, Leben und Kultur des Geistes zum Hauptgegenstand haben und in jetzt noch nicht zu ahnenden Entfaltungen des Gemütslebens sich auswirken wird".²²³ Die einzelnen Religionen werden dann erst zu ihrer eigenen Fülle kommen, sie werden ihr Tiefstes und Echtestes aufzubieten haben, um mit den anderen Religionen konkurrieren zu können. Die Religionen werden und sollen mit-

einander rivalisieren, und in diesem Kampf wird der Geist, der in den Tiefen der Religionen liegt, erst vollständig zutage gefördert werden. Die Religionen läutern sich also gewissermaßen aneinander, denn es besteht für sie die Nötigung, "sich im Streite der Religionen wider einander zu besinnen auf das, was man wirklich im Tiefsten und Letzten zu sagen hat, und statt der Außendinge Geist gegen Geist zu Felde zu führen".²²⁴ Die Theologie hat diese Entwicklung zu erkennen, sie hat ihren Beitrag für das Verstehen und das Geist-Erfassen der fremden Religionen zu liefern, weil so auch der Geist und die Tiefe der eigenen Religion in neuer Schärfe erkannt werden.

Freilich sollen in praktischer Hinsicht die Religionen zusammenarbeiten, denn gerade auf dem Gebiet "sozialer und internationaler Ethik" ergeben sich Aufgaben, die von der gemeinsamen religiösen sittlichen Basis aus in Angriff genommen und gelöst werden müssen.²²⁵ Aus diesem Grunde inaugurierte Otto den "Religiösen Menschheitsbund".

Das entscheidende aber ist der geistige Wettstreit der Religionen, der heilsgeschichtliche Dimensionen hat, weil in ihm die Wesenskräfte des Heiligen immer vollkommener in Erscheinung treten.

Ottos Verhältnisbestimmung von Christentum und Fremdreigionen gipfelt in einer "Zukunftsvision": "Ein Riesenringen bereitet sich vor... Beneidenswert, wer seinen Tag schauen darf. Das wird der höchste, feierlichste Moment der Geschichte der Menschheit werden, wenn nicht mehr politische Systeme, nicht wirtschaftliche Gruppen, nicht soziale Interessen, wenn die Religionen der Menschheit gegeneinander aufstehen werden, und wenn nach den Vor- und Scheingefechten um die mythologischen und dogmatischen Krusten und Hüllen, um die historischen Zufälligkeiten und gegenseitigen Unzulänglichkeiten zuletzt einmal der Kampf den hohen Stil erreichen wird, wo endlich Geist auf Geist, Ideal auf Ideal, Erlebnis auf Erlebnis trifft, wo Jeder ohne Hülle sagen muß, was er Tiefstes, was Echtes hat, und ob er was hat."²²⁶ Gerade der Christ, der überzeugt ist, daß in seiner Religion das Tiefste über das Verhältnis von Gott und Welt ausgesprochen ist, daß seine Religion die wahre Religion ist, muß dieses geistige Ringen herbeiwünschen, damit "sein Glaube über Glauben seine Kraft bewaise, nicht über Superstition oder trägen Brauch und nicht durch Überrumpelung, sondern durch Überlegenheit. 'Herr' ist, wer über Herren siegen kann, und keine Religion möge sterben, bevor sie nicht ihr Letztes und Tiefstes sagen konnte."²²⁷

3. DIE KOMPLEMENTARITÄT DER POSITIONEN KARL BARTHS UND RUDOLF OTTOS

Auf den ersten Blick scheinen die theologischen Entwürfe Karl Barths und Rudolf Ottos entgegengesetzt zu sein. Karl Barths offenbarungspositivistischer Standpunkt läßt ihn die gesamte Theologie von der Christologie her entfalten, während Rudolf Otto von der breiten Basis der religiösen Erfahrung aus alle religiösen Phänomene in ihrem besonderen Eigenwert in den Blick bekommt, wobei für ihn im Begriff des Heiligen ein Entwicklungsmoment liegt, das seine am vollkommensten entfaltete Ausprägung in der Christusoffenbarung gewinnt. Barths Theologie ist vom Wort Gottes her konzipiert, sie geht von Christus aus. Ottos Theologie ist von der religiösen Erfahrung her konzipiert, sie führt zu Christus hin.

Aus diesem unterschiedlichen methodischen Ansatz ergeben sich dann folgerichtig viele Differenzen zwischen beiden Theologien. So ist zum Beispiel nach Barth zunächst keine Anschauung des Transzendenten möglich, während Otto davon ausgeht, daß wir immer schon eine Erfahrung vom Göttlichen gemacht haben, wobei es sich aber um die besondere Anschauung des uns grundsätzlich Fremden handelt. Barth diskutiert zunächst abstrakt die Möglichkeit der religiösen Erfahrung, die für ihn grundsätzlich die "unmögliche Möglichkeit" ist, während Otto die immer schon geschehene Vermittlung zwischen Gott und Mensch voraussetzt, wobei aber allein Gott das Subjekt der Vermittlung ist. Für Barth ist die Christusoffenbarung eo ipso absoluter Maßstab, sie ist das sich selbst gleiche Absolute, während Otto davon ausgeht, daß alle religiöse Erfahrung zeitlich bedingt ist und daß das Transzendente bei seinem Eintritt in die Endlichkeit Züge dieser Endlichkeit real annimmt, woraus die religionsgeschichtliche Entwicklung resultiert. Für Barth ist die fortlaufende Kette der Negationen in der Religionsgeschichte ein Anzeichen ihrer Unwahrheit, während Otto gerade im Prozeß der Entfaltung des Wesens des Heiligen den Prozeß der Entwicklung der Wahrheit sieht. Nach Barth kann demnach Theologie niemals Erfahrungswissenschaft sein, weil sie in der sich selbst begründenden und positiv ein für allemal gegebenen Christusoffenbarung beruht, während Otto das Wesen der Theologie darin bestimmt, daß sie Wissenschaft von der Erfahrung des Heiligen ist, daß sie die als Entwicklung qualifizierte Geschichte der religiösen Erfahrung auf den Begriff bringt. Diese Beispiele, die sich noch vielfach vermehren ließen, zeigen deutlich, daß es einen erheblichen Unterschied zwischen den Entwürfen Barths und Ottos gibt.

Aber dies ist nur die eine Seite. Im inhaltlichen Anliegen gibt es wesentliche Entsprechungen zwischen Karl Barth und Rudolf Otto.

Theologischer Zentralgedanke ist in beiden Entwürfen die Transzendenz Gottes.¹ Von beiden Theologen wird die Vermittlung des Unendlichen mit dem Endlichen, die Offenbarung Gottes in der Welt als das Paradox schlechthin begriffen. Wenn bei Barth die Offenbarung allen menschlichen Erfahrungen entgegengesetzt wird, bedeutet dies nur eine Steigerung des auch von Otto durchgeführten Anliegens, indem dieser von einer völlig eigenen und besonderen, mit nichts identischen Erfahrung spricht. Barths Übersteigerung hat den Vorteil, daß sie das Gemeinte besonders deutlich ausdrückt. Der Nachteil besteht darin, daß es nun kaum noch vorstellbar ist, wie das Wort Gottes zu uns kommen kann, wie es von uns vernehmbar ist. Ottos Konzeption hat den Vorteil, daß sich das Gemeinte empirisch darstellen läßt, wobei der Nachteil der ist, daß die Gefahr einer Angleichung und Vermischung mit menschlichen Interessen, die als Analoga zum Religiösen fungieren, nicht von vornherein verhindert werden kann. Für beide aber ist die Begegnung mit Gott eine Sache sui generis gegenüber allen sonstigen menschlichen Lebensbereichen. Beide sprechen von einer Potentialität des Menschen auf Gott hin, die durch Gottes Handeln aktualisiert werden kann und aktualisiert wird. Sowohl Barth als auch Otto legen Wert darauf, daß der Gegenstand der Theologie bzw. der Religion etwas Objektives ist, das uns Menschen affiziert, sei es durch Vermittlung des Wortes oder durch direkte Erfahrung. Beide betonen, daß das religiöse Gefühl von Gott nicht ausreicht, um Religion und existentielle Gewißheit zu begründen, sondern daß Glaube die Klarheit der Vernunft fordert. Sowohl Karl Barth als auch Rudolf Otto sehen die Ambivalenz der Religion: ihre Größe und Aufgabe, ihre Möglichkeiten und Verheißungen auf der einen Seite und ihr Elend durch die Gefahr der Vergötzung partikularer Momente auf der anderen Seite, die wirklich wird, wenn nicht der erneuerte Mensch erscheint, sondern der alte in seinem Egoismus bestätigt wird. Auch hier ließen sich die Belege für Gemeinsamkeiten bei beiden Theologen noch weitaus zahlreicher anführen. Der Gang der Arbeit in ihren beiden nebeneinandergestellten Teilen ist selbst ein Beleg dafür.

Noch wichtiger als diese einzelnen Übereinstimmungen sind aber für die Beurteilung des Zusammenhangs der Theologie Barths und Ottos Ähnlichkeiten in der theologischen Grundstruktur. Wie wir gesehen hatten, spricht Barth vom Wesen der Religion, das im Sinn der Religion noch aufleuchtet, von der Wirklichkeit der Religion und der Vollendung der Religion (wahre Religion). Das Wesen der Religion ist inhaltlich

der Hinweis auf die ungebrochene Beziehung zwischen Gott und Mensch, die in der sündigen Wirklichkeit negiert ist. Denn in der Wirklichkeit ist der Mensch von Gott getrennt, er versucht sich selbst zu behaupten. In dieser Situation kann Religion ein Hinweis auf den verlorengegangenen protologischen Heilszustand sein, indem sie den Menschen daran erinnert, daß seine Wirklichkeit gottlos, bedingt und endlich ist. Erst von Gott her wird die Trennung zwischen Essenz und Existenz, zwischen Schöpfungsbestimmung und Weltwirklichkeit, zwischen Wesen der Religion und Wirklichkeit der Religion aufgehoben. Die Aufhebung besteht darin, daß Gott sich als der Versöhner erweist. In der Versöhnungsordnung wird die Schöpfungsordnung zu ihrem Ziel gebracht, und damit ist auch das Wesen der Religion verwirklicht. Diesen Gnadenaspekt Gottes, seine Hinwendung zum Menschen, nennt Barth "Jesus Christus", denn in Jesus Christus ist die Offenbarung des Versöhnungshandelns Gottes geschehen. Die Grundstruktur der Barth'schen Theologie ist somit die Dialektik von Essenz (Schöpfung) - Existenz (gegenwärtige Welt) - Vollendung (Eschaton), wobei die eschatologische Vollendung von vornherein das Ziel Gottes ist, das sich in seiner ersten Stufe, der Schöpfung, schon niederschlägt, denn sie ist bereits Akt der Erwählung. Im Blick auf die gegenwärtige Wirklichkeit der Religion ergibt sich, daß diese als Durchgangsstadium zu sehen ist, das durch Gott aufgehoben wird, indem er die Menschenwelt mit sich selbst versöhnt.

Mit einer etwas anderen Ausrichtung, aber in der Struktur gleich, liegt dieses dialektische Schema auch bei Otto vor. Der christliche Erlösungsbegriff vermittelt hier auch die getrennten Welten des Menschen und die des transzendenten Gottes zu einer Einheit. Diese Einheit ist wesensmäßig in der Schöpfung angelegt, sie kommt zum Ausdruck in den ständigen Manifestationen Gottes in der Welt. Diese Manifestationen sind Geschichte, die selbst Entwicklung auf ein Ziel hin ist. Die Entwicklung war aus dem Begriff des Heiligen selbst abgeleitet worden, das eine Tendenz der immer komplexeren Entfaltung auf Rationalisierung und Ethisierung hin enthält. Die Religionsgeschichte ist teleologischer Gnadenprozeß, der auf die vollkommene Versöhnung in Christus zuläuft. Das Eschaton ist "Rückführung in die Heimat", es ist die Realisierung des Wesens der Schöpfung. Die gegenwärtigen Religionen reflektieren den Prozeß der Gnade auf je unterschiedlichen Stufen. In beiden Theologien wird damit die gegenwärtige Wirklichkeit der Religion als Negation der Einheit in Gott begriffen. Diese Negation wird von Gott in seinem Gnadenhandeln am Menschen wieder negiert, wobei die Gnade Gottes schon immer anschaulich ist in den Religionen, auf Christus hin und von Christus her.

Während Barth alles von dem Punkt der Vollendung, von Christus her, sieht und damit die Welt "im Lichte Christi" in ihrem Wesen als heilvoll und von Gottes Gnade getragen erscheint, bemüht sich Otto von der breiten Basis der religiösen Erfahrung der Menschheit her eine Linie aufzuzeigen, die zu Christus hin führt, deren Vollendung in Christus gegeben ist. Aber auch Otto erkennt, daß die einzelnen Stufen in der Religionsgeschichte als Teile des Prozesses erst verständlich werden vom Ganzen, von der Vollendung des Prozesses, von Christus her, denn die geschichtlichen Ausprägungen der Religion sind Teilmomente der einen synthetischen Einheit, die Gottes Gnade schafft und die in Christus vollendet in der Geschichte erschienen ist.

Karl Barths und Rudolf Ottos theologische Entwürfe schließen einander nicht aus, sie laufen auch nicht nur nebeneinanderher, sondern sie stehen in bezug auf unsere Fragestellung in einem komplementären Verhältnis²:

1. Karl Barths Methode ist deduktiv, Rudolf Ottos Methode ist induktiv. Während Otto religionsgeschichtliches Material erforscht und darstellt, wird von Barth dieses Material in den Begriff eines universalgeschichtlich übergreifenden Ganzen eingeordnet, der nicht induktiv gefunden werden kann. Otto meint zwar, am Begriff des Heiligen einen Maßstab aus der Sache selbst gewonnen zu haben. Da aber die Erfahrung des Heiligen an sich nicht möglich ist, bleibt dieses Urteil nicht auf der induktiven Ebene. Induktion stellt die Wirklichkeit der Religion dar, Deduktion läßt diese Wirklichkeit als einen sinnvollen Zusammenhang erkennen. Anders ausgedrückt: Die Vielfalt der durch die Schöpfungsoffenbarung erscheinenden Phänomene kann erst durch die Christusoffenbarung eindeutig gewertet werden, weil die Schöpfung in ihrer Existenz ambivalent ist. Nur die Komplementarität beider theologischer Methoden stellt die Wirklichkeit in ihrer Geschichte von der Schöpfung her auf das eschatologische Ziel hin dar.

2. Sowohl Karl Barth als auch Rudolf Otto reflektieren in ihrer Theologie eine Erfahrung. Für Barth ist es die Urerfahrung der allumfassenden Zuwendung Gottes zum Menschen, für Otto ist es die Erfahrung des Heiligen in ihrer ganzen Tiefe. Bei Otto treibt die Dynamik immer neuer Erlebnisse des Heiligen die Entfaltung der theologischen Idee voran, während Barth hauptsächlich in der Reflexion die Konsequenzen aus der einmal feststehenden Gottesoffenbarung zieht. Die durch die Erfahrung vorangetriebene Theologie und das durch die Konsequenz der Reflexion bewegte Denken stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander, weil Erfahrung und Reflexion eine Einheit bilden. Erfahrung ohne Reflexion ist blind, und Reflexion ohne Erfahrung ist

leer. Die Wirklichkeit der Religion kann nur in der verstehenden Erfahrung und zugleich mit der durch Erfahrung gefüllten Reflexion sachgemäß erfaßt werden.

3. Der eben dargestellten Komplementarität der Methoden entspricht das Wesen der Religion bzw. das Wesen des Mythos selbst. Im Mythos, und damit in der Religion als der Realisierung und Entfaltung des Mythos in der menschlichen Lebenswirklichkeit, geht es um die Erkenntnis des Unerkennbaren, um ein Darstellen des Transzendenten mit immanenten Mitteln. Dieses notwendigen Selbstwiderspruches der Religion muß die theologische Methode eingedenk sein. Den beiden ontischen Momenten des Religiösen und des Profanen entsprechen die noetischen Merkmale des Mythischen und des Logischen in der Religion.³ Während Rudolf Otto von dem mythischen nichtrationalen Moment zum rationalen vorzudringen sucht, stellt Barths Theologie den Versuch dar, mit logischen Mitteln in die Tiefe mythischen Geschehens einzudringen. Beide Methoden repräsentieren in ihrer Komplementarität die Dialektik der Religion.

4. Rudolf Ottos Methode beschreibt den Weg vom allgemein menschlichen Erfahrungsbereich zum Christlichen. "Sein Versuch, innerchristliche und außerchristliche Reflexion als Einheit darzustellen, Theologie und Philosophie als in Korrelation stehend zu begreifen, ist von dem Vertrauen getragen, daß die menschliche Vernunft und der christliche Glaube auf einem Grunde beruhen, der sie nach Herkunft und Ziel in unaussprechlicher Weise zusammenhält. Die Theologie Rudolf Ottos stellt sich als der Versuch dar, das Mysterium des Geistes als das Geheimnis der Religion in der Sphäre der Vernunft auszudrücken."⁴

Karl Barths Methode beschreibt den umgekehrten Weg, indem er vom christlichen Glauben aus die Humanität deutet, in die die Religionen eingeschlossen sind. Auf Grund des universalen Heilshandelns Gottes mit dem Menschen sind die menschliche Religion und die Vernunft in die Versöhnungswirklichkeit hineingenommen. Alles Menschliche ist schon jetzt von Gottes Licht durchdrungen, wobei die volle Integration der Humanität in die göttliche Wirklichkeit das eschatologische Ziel ist. Beide Methoden, vom Humanum her zu Gott und von Gott her zum Humanum zu denken, stehen in einem komplementären Verhältnis. Denn sie repräsentieren die Dialektik von Transzendenz und Immanenz, da sich die Transzendenz in der Immanenz offenbart und die Immanenz in die Transzendenz hinein emporgehoben wird.

Das Ergebnis unserer Untersuchung über den theologischen Begriff der

Religion in den Theologien Karl Barths und Rudolf Ottos kann nun zusammengefaßt werden:

1. Die Transzendenz Gottes ist der zentrale Gedanke der Theologien Barths und Ottos. Beide haben damit ein gemeinsames Anliegen gegenüber der Position der liberalen Theologie.
2. Barth richtet seine prophetische Kritik gegen eine Religion, die Gott verfügbar machen will, um menschlichen Anliegen absolute Bedeutung zu geben. In einer solchen Religion ist die Haltung des Vertrauens (Glaube) in eine magische Haltung umgeschlagen. Dies ist eine ständige Gefahr; darum büßt Barths Kritik nichts von ihrer Aktualität ein. Ottos Religionsbegriff gründet von vornherein in der Unverfügbarkeit Gottes, die der Mensch als das Heilige erfährt.
3. Barth identifiziert die pervertierte Religion, die er im deutschen "Kulturprotestantismus" sieht, mit Religion überhaupt, während er das Wesen der Religionen nicht wirklich untersucht. Darum ist seine Feststellung, Religion sei "Greifen nach Gott", situationsbedingt einseitig. Otto dagegen erhebt mit religionswissenschaftlichen Methoden das Wesen der Religionen und ordnet sie dem Christentum zu. Er erkennt, daß in anderen Religionen das Wesentliche ebenfalls in der Erfahrung der Transzendenz Gottes besteht.
4. Während Barth von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus her die Möglichkeit "wahrer Worte" auch in den Religionen sieht, weil die Gnade Gottes universal wirkt, entdeckt Otto eine Entwicklungslinie der Religionen auf Christus hin, denn in Christus ist das verwirklicht, was in den anderen Religionen angelegt ist.
5. Das Subjekt der Offenbarung ist bei Barth wie bei Otto Gott allein. Während Barth aber einfach vom "Wort Gottes" spricht, das dem Menschen gegenübersteht, geht Otto von der Erfahrung der Offenbarung Gottes aus, durch die der Mensch überhaupt erst von Gott wissen kann.
6. Das Wesen der Religion ist bei Barth wie bei Otto erst von ihrer eschatologischen Vollendung her zu begreifen. In Jesus Christus ist die Vollendung schon anschaulich geworden. Während Barth diesen Satz postuliert, versucht Otto, seine Wahrheit zu begründen, indem er mit religionswissenschaftlichen Methoden erweist, daß Jesus Christus die Aktualität des Wesens des Heiligen ist.
7. Der Maßstab für die Wahrheit wird von Barth gefunden, indem alles an der Christusoffenbarung bzw. dem "Geist der Bibel" gemessen wird. Ottos Maßstab ist das Wesen des Heiligen selbst, das allein in Christus

voll verwirklicht ist.

8. Die Theologien Barths und Ottos schließen einander nicht aus, sondern sie stehen im komplementären Verhältnis zueinander. Denn die Vielfalt der religiösen Erfahrung führt zu Christus hin (Otto), und die Universalität der Gnade Gottes in Jesus Christus läßt Wahrheit auch außerhalb des Christentums erkennen (Barth).

9. Eine theologische Bestimmung des Verhältnisses vom Christentum zu den anderen Religionen wird die Anliegen der Theologie Barths ebenso zu berücksichtigen haben wie die der Theologie Ottos. Denn durch Barth wird der Maßstab für die Wahrheitsfrage besonders eindrücklich entfaltet, während Ottos Entwurf die Einordnung der Christusoffenbarung in die Religionsgeschichte auf dem Hintergrund des universalen Gnadenhandelns Gottes ermöglicht. Erst durch beide theologische Methoden zusammengenommen, ist es möglich, das Wesen des Christentums und das Wesen der einzelnen anderen Religionen sachgemäß darzustellen, aufeinander zu beziehen und somit eine Theologie der Religionen zu entfalten.

B. Schlußfolgerungen für eine Theologie der Religionen

In diesem zweiten Teil der Arbeit sollen auf der Basis der im ersten Teil erarbeiteten Ergebnisse die Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen systematisch erörtert werden. Wir werden dabei über die aus der Darstellung der Theologie Karl Barths und Rudolf Ottos gewonnenen Resultate hinausgehen, um durch neue Gesichtspunkte eine systematische Vertiefung der Theologie der Religionen zu erreichen. Teils werden wir das dort Gesagte voraussetzen müssen, teils haben wir in konkreter Auseinandersetzung mit den Entwürfen Barths und Ottos eine weiterführende Klärung der noch offenen Fragen anzustreben. Unsere Methode ist also die, immer wieder von den durch die Theologie Barths und Ottos bestimmten Begriffen auszugehen, um dann neue und eigene Schlußfolgerungen für eine Theologie der Religionen zu ziehen. Diese Ergebnisse werden wir laufend mit theologischen Arbeiten aus dem ökumenischen Bereich, besonders der indischen Theologie, konfrontieren, weil dort die für die Theologie der Religionen notwendige Erfahrung des Dialogs schon reflektiert wird. Wir gewinnen so eine Möglichkeit, die Ergebnisse unserer theologischen Arbeit an der ökumenisch-kirchlichen Praxis zu überprüfen.

1. DAS GRUNDLEGENDE ANLIEGEN EINER THEOLOGIE DER RELIGIONEN

1.1. Die Forderung eines Dialogs der Religionen

Seit der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi 1961 ist das Thema des Dialogs der Religionen immer wieder neu aufgegriffen worden. Dies hat verschiedene Gründe. In den letzten Jahren sind die Weltreligionen mehr und mehr in das Blickfeld der christlichen Kirchen getreten. Der Einfluß der Kirchen aus asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Ländern nimmt in der ökumenischen Bewegung ständig zu. Das Monopol der europäisch-amerikanischen kirchlichen Tradition ist gebrochen. Die "Jungen Kirchen" leben aber in einer Umwelt, die von anderen Religionen ganz entscheidend geprägt ist.

Ein weiterer Grund für die Notwendigkeit des Dialogs der Religionen liegt in den Gegebenheiten unserer Welt. Aus vielen mehr oder weniger nebeneinander lebenden Religionen ist durch die Möglichkeiten der Technik eine weltweite Kommunikation entstanden, und die Mensch-

heit entwickelt allmählich das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit aller. Weltreligionen wie der Hinduismus beginnen in großem Umfang in Amerika und Europa zu missionieren, die Meditationspraktiken der asiatischen Religionen werden in Amerika und Europa verbreitet, neue Religionen entstehen mit dem erklärten Ziel, die Probleme der industriellen Zivilisation lösen zu wollen, und Reformbewegungen, die oft vom Gedankengut anderer Religionen inspiriert sind (z.B. Aurobindo und Radhakrishnan in Indien), wirken mit erneuerter geistiger Kraft über alle Landes- und Religionsgrenzen hinweg. Diese Erscheinungen sind bekannt und müssen hier nicht weiter erörtert werden.

Für die christliche Theologie aber ist ein ganz anderes Motiv für den Dialog entscheidend: die Selbstbesinnung. Die neuere Theologie - und nicht nur sie, auch das Selbstbewußtsein in den Kirchen - ist von einer "Krisenstimmung" erfaßt. Die Frage nach der Identität der Kirche wird immer dringender, weil die Voraussetzung für christliche Verkündigung, die Erfahrung religiöser Inhalte und Werte, nicht mehr gegeben zu sein scheint. Darum ist es notwendig, nicht nur religionswissenschaftlich neutral, sondern auch theologisch engagiert nach Religion zu fragen, wie sie sich uns heute angesichts der säkularisierten Welt darstellt. Um aber nach Religion zu fragen, ist es notwendig, den Dialog mit anderen Religionen vorurteilsfrei zu führen. Die im Dialog aufbrechenden Fragen spiegeln die inneren Probleme der christlichen Theologie wider, denn der Dialog selbst impliziert Glaubens- und Welterfahrung.

In diesem Rahmen haben biblische Texte einen neuen (oder sehr alten!) Bedeutungshorizont bekommen. Besonders die Anlage einer "kosmischen Christologie" in Kol. 1 und 1.Kor. 15 ist in der Diskussion. Natürlich erfahren auch die traditionell für eine "Anknüpfungstheologie" im lukanischen Geschichtswerk in Anspruch genommenen Texte eine neue Relevanz (bes. Apg. 17, Apg. 10 - bes. 10,28 usw.). Die universalen Aussagen der johanneischen Schriften (Joh. 1,9; 3,17; 4,21-24; 10,16 u.a.) erscheinen in einem neuen Licht. Die Botschaft, daß die Offenbarung Gottes in Jesus Christus für die ganze Welt geschehen ist (Joh. 1,29; 2.Kor. 5,14; Tit. 2,11; 1.Tim. 2,6; 4,10), wird wieder stärker zu betonen sein.

Aus alledem ergibt sich die Forderung nach christlich-theologischen Kriterien, mit denen der Dialog in je konkreten Situationen geführt werden kann, nach Kriterien für die Beurteilung anderer Religionen. Alle neueren ökumenischen Konferenzen und Konsultationen zum Thema "Dialog der Religionen" rufen zur Erarbeitung solcher Kriterien auf.¹

Weil es aber , wie eben dargestellt wurde, nicht um eine zweitrangige Tagesaufgabe geht, sondern weil die Kirche im Dialog nach ihrem Wesen, d.h. nach dem Wesen ihrer Botschaft für die heutige Welt zu fragen hat, muß eine Theologie der Religionen entworfen werden, "in der die positive Bewertung einer universalen Offenbarung der kritischen das Gleichgewicht hält, denn beide sind nötig. Eine solche Theologie der Religionsgeschichte kann dem systematischen Theologen dazu verhelfen, die Gegenwart und unseren eigenen geschichtlichen Standort zu verstehen, sowohl als spezifisch christlichen Standort wie als Standort mit einem universalen Anspruch".²

1.2. Forderungen an eine Theologie der Religionen

Es kann hier nicht versucht werden, das voll ausgeführte Programm einer Theologie der Religionen vorzulegen. Die Versuche sind in der deutschsprachigen, besonders aber in der indischen und amerikanischen Theologie so zahlreich geworden, daß wir einen Überblick hier nicht geben können.^{2a} In Weiterführung der Fragestellungen Karl Barths und Rudolf Ottos ergeben sich aber einige Momente, die für eine Theologie der Religionen von fundamentaler Bedeutung sind.

1. Eine Theologie der Religionen darf nicht christlich dogmatische Denktraditionen auf andere Religionen übertragen wollen. Sie muß erkennen, daß alle dogmatischen Aussagen unvollendete Interpretationen der Symbole sind und darum keinen Totalitätsanspruch stellen können. Vielmehr muß christliche Theologie versuchen, das proprium des Christentums in der geschichtlichen Begegnung mit fremden Traditionen in immer neuen Bildern und Begriffen zum Ausdruck zu bringen, die ihre existentielle Bewährung im jeweiligen geschichtlichen Weltbezug aufweisen müssen und die Christen zu dem geschichtlich gebotenen Lebensvollzug auf der Grundlage des Evangeliums anleiten. Die Symbole von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung sind also dem Inhalt nach konstitutiv, ihre dogmengeschichtlich geprägten Formen können aber nicht Kriterien für die christliche Wahrheit sein. Nur so ist es möglich, daß der Inhalt des Evangeliums Menschen in anderen Religionen verstehbar gemacht wird. Gleichzeitig wird uns damit die Freiheit gegeben, entleerte Symbolinhalte aufzugeben und neu auszudrücken. Die Erfahrungen aus dem Dialog mit anderen Religionen können somit eine Hilfe werden beim Ringen der Theologie um ein neues, unserer heutigen Welterfahrung angemessenes Gottesbild.³

2. Eine Theologie der Religionen darf keinen deduzierten Religionsbegriff voraussetzen, unter den sie dann die konkreten Religionen subsumiert. Vielmehr ist von den geschichtlichen Religionen auszugehen, die dann auf Grund ihrer eigenen Tradition nach ihrem Wesen befragt

werden müssen.⁴ Allerdings haben wir zu erkennen, daß schon in der Auswahl dessen, was wir unter Religion verstehen, eine Vorentscheidung liegt. Religion soll die menschliche Lebenswirklichkeit sein, in der die Menschen bewußt und ganzheitlich (nicht nur intellektuell) nach einem Unbedingten, Letztgültigen und Totalen fragen, das aller Wirklichkeit als Unverfügbares zugrunde liegt, in das sie vertrauen und aus dessen Zuspruch und Anspruch sie ihr Leben einrichten. Weil hier der Mensch nach seinem eigenen Lebensgrund gefragt ist, kann nur derjenige Fragen an die Religion stellen und Aussagen über eigene und fremde Religiosität machen, der engagiert fragt.⁵ Wenn von Religion gesprochen wird, ist über den konkreten Menschen in seiner Beziehung zu Gott zu sprechen, und umgekehrt kann Gott nur ausgesagt werden, wenn gleichzeitig von dem durch Gott betroffenen Menschen die Rede ist.⁶

3. Eine Theologie der Religionen muß die Spannung von Glaubensgewißheit und Toleranz gegenüber anderem Glauben reflektieren. Diese Spannung folgt unmittelbar aus der Relation des unbedingt fordernden Gottes und der menschlichen Möglichkeit, diese Forderung nur in endlichen Kategorien ausdrücken zu können. Die religiöse Erfahrung gründet in dem Paradox, daß ihr Inhalt jede Erfahrung unendlich übersteigt und die Erfahrung trotzdem erlebt und dargestellt wird. Schon das Erlebnis ist eine Relativierung, noch mehr aber der Versuch der Darstellung des Glaubens. So wird gerade die volle Erfahrung der Transzendenz Gottes die Toleranz gegenüber anderen möglichen Aussageweisen des Glaubens fordern.⁷ "Der Glaube... muß beides vereinigen: die Toleranz, die sich der Bedingtheit jedes bestimmten Glaubens bewußt ist, und die Gewißheit, die sich auf das Unbedingte gründet."⁸ Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, viel differenzierter, als das gewöhnlich geschieht, die Begriffe "Glaube" und "Unglaube" zu unterscheiden. Es muß aufgewiesen werden, daß ein anderer z.B. "verweltlichter" Glaube ebenfalls Glaube sein kann. Man wird dann solchen Glaubenstypen nur sachgemäß begegnen können, wenn erkannt wird, daß in ihnen endliche Inhalte an die Stelle Gottes getreten sind und somit dieser Gottesbegriff der Transzendenz entbehrt.⁹

4. Eine Theologie der Religionen kann das zentrale Anliegen des Evangeliums auf die Welt hin nicht mit dem Begriff der Absolutheit beschreiben, sondern sie hat die Universalität der christlichen Heilsbotschaft darzustellen.¹⁰ Denn aus dem Zuspruch und Anspruch Gottes für alle Menschen, wie er uns in Jesus Christus anschaulich ist, resultiert die Zuwendung Gottes zur Welt im Sinne eines inklusiven Geschehens. Alle Exklusivität bedeutete, daß dem Wirken Gottes ein Raum entzogen würde, daß also seine Potentialität als eine endliche Größe bestimmt wäre. Das aber widerspricht dem Gottesbegriff in sich.

5. Eine Theologie der Religionen hat die Frage nach der Einheit der Religionsgeschichte zu stellen. Die Pluralität der Religionen folgt aus der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz. Die Inkarnation ist das Symbol dafür, daß der universale Gott offenbar wird unter den Bedingungen der Existenz. Religiöse Erfahrung des einzelnen Menschen oder ganzer Gruppen ist darum eingebettet in die Welterfahrung einzelner Menschen und Gruppen.¹¹ Die Beziehung von subjektiver religiöser Erfahrung und der Wirklichkeit der historischen Religionen ist darzustellen in der Weise, daß religiöse Erfahrung zwar ein Geschehen ist, das dem Menschen als individueller Person widerfährt, daß aber diese Erfahrung "immer im Zusammenhang einer gesellschaftlich organisierten Religion" steht. "Die unterschiedlichen Erfahrungen und Einstellungen der Individuen sind Momente der Geschichte einer Religion." Die allgemeine Gültigkeit religiöser Erfahrung wird erst im Zusammenhang mit den organisierten Religionen vermittelt, die darum "als die Ausdrucksformen der Erfahrung göttlicher Wirklichkeit in der Sinn-totalität erfahrener Wirklichkeit überhaupt zu betrachten" sind.¹² Die einzelnen historischen Religionen repräsentieren wiederum bestimmte geschichtliche Realisierungen religiöser Erfahrung im Zusammenhang mit Welterfahrung. Ihre Pluralität wird aber zusammengehalten in der Einheit dessen, was in der Religion das Objektive, Widerfahrende ist: in Gott, der alle geschichtliche Wirklichkeit transzendiert.¹³ Pluralität und Einheit der Religionsgeschichte sind darum als dialektische Begriffe zu denken.

2. DAS THEOLOGISCHE FUNDAMENT EINER THEOLOGIE DER RELIGIONEN

2.1. Die religiöse Erfahrung

Wir hatten bei der Darstellung der Theologie Karl Barths und Rudolf Ottos gesehen, daß Religion immer durch zwei grundlegende Momente charakterisiert ist: durch die subjektive Seite und durch die objektive Seite. Das religiöse Geschehen ist zwar ein Geschehen: das Handeln Gottes mit dem Menschen, das die Reaktion des Menschen einschließt. Aber je nachdem, wie das objektive und das subjektive Moment der Rezeption durch den Menschen aufeinander bezogen werden, entstehen Typen der Religion und Typen der Theologie. Darum ist es für eine Theologie der Religionen notwendig, daß sie sich über diese doppelte Voraussetzung im klaren ist.

2.1.1. Die Erfahrung des Heiligen

Rudolf Otto beschreibt die religiöse Erfahrung als Erfahrung des Heiligen. Wir hatten dargestellt, welche einzelnen Momente er unterscheidet und wie er die psychologische Struktur der religiösen Erfahrung theologisch beschreibt. Die religiöse Erfahrung ist die Erfahrung der Tiefe des Seins, die über alle Einzelerfahrungen des Lebens hinausgeht und sich doch in ihnen ausdrückt bzw. sie in bestimmter Weise qualifiziert.¹⁴ Sie ist die Voraussetzung für den Glauben, denn der Mensch kann nur dem unbedingt vertrauen, dessen heilvolle Macht er erfahren hat.¹⁵ Es muß nun aber doch näher bezeichnet werden, wie religiöse Erfahrung angesichts unserer heutigen Welterfahrung detaillierter beschrieben werden kann. Ottos Analyse bleibt zu sehr an vergangenen historischen Epochen orientiert. Es ist die Aufgabe der Theologie der Religionen, immer wieder neu dem geschichtlichen Kontext entsprechend in einer sich ständig verändernden Welt die Wandlung der Formen und Inhalte möglicher religiöser Erfahrung zu reflektieren. Das könnte in der Struktur wie folgt geschehen:

Die Art und Weise religiöser Erfahrung basiert auf der anthropologischen Situation. Der Mensch kann als das Wesen beschrieben werden, das Fragen stellt, und zwar so, daß eine Frage immer wieder eine neue umfassendere Frage provoziert, bis die Frage nach dem Ganzen, der Totalität aller menschlichen Lebensbezüge, auftritt. Religiöses Erlebnis ist dieses Ganzheitserlebnis im Sinne Rudolf Ottos (s.o.). Das Ganze ist kein Erfahrungsgegenstand, der wissenschaftlich bestimmt werden könnte. Und doch gründet jede Einzelfrage in ihm, und das menschliche Leben ist zu verstehen als Offenheit auf dieses Ganze hin, aus dem es kommt und auf das es zielt, das ihm selbst und seiner Welt aber transzendent bleibt. Somit können wir noch umfassender formulieren: Religiöse Erfahrung ist die Erfahrung des Transzendenten in der geschichtlichen Wirklichkeit. Dabei muß jede nähere Ausdeutung des transzendenten Inhaltes relativiert werden, weil seine Beschreibung in jeweils menschlichen immanenten Kategorien erscheint. Mit dem Begriff der Transzendenz ist nicht notwendig ein metaphysischer Dualismus verbunden. Religiöse Erfahrung als Transzendenz Erfahrung ist vielmehr das Erlebnis der Unverfügbarkeit, der von der Zukunft her aufbrechenden Möglichkeit im schöpferischen Neuwerden des Gegebenen (wie es z.B. im intuitiven Akt möglich ist). Transzendenz ist die Dimension der Unverfügbarkeit des Seins, die theologisch als Freiheit Gottes zu beschreiben ist. Die religiöse Erfahrung ist also die Erfahrung des aus dem Gegebenen schlechthin nicht Ableitbaren, das wiederum allem Gegebenen als Potenz zugrunde liegt.

In diesem Zusammenhang sind die sogenannten "Urfragen" des Menschen zu stellen: die Frage nach dem "Woher", dem "Wozu" und dem "Wohin" des Lebens. Diese Fragen werden zunächst als persönliche existentielle Fragen erfahren, die den Grund und das Ziel des eigenen Lebens bestimmen wollen. Sie sind existentielle Fragen deshalb, weil die Unerfülltheit menschlichen Lebens erfahren wird. Der christlich zentrale Gedanke, daß persönliche Schuld die Menschen von ihrer Sinnerfüllung trennt, ist in den Erlebnisweisen, in denen diese Erfahrung begegnet, bewußt zu machen.¹⁶ In der Reflexion weiten sich diese Fragen auf den ganzen Kosmos aus. Sie gipfeln dann in der ontologischen Urfrage: warum ist etwas und nicht nichts? Weil diese Fragen die Grenzen der Immanenz betreffen und in ihr keine Lösung finden können, sondern eine Lösung nur im Wagnis des Vertrauens in eine Antwort aus der Transzendenz gefunden werden kann, ist in ihnen die Frage nach Gott implizit enthalten. Es gibt keine direkte Gotteserfahrung, aber es gibt die Erfahrung der Geschöpflichkeit und der Endlichkeit des Kosmos. Diese Erfahrung läßt die Frage nach Gott stellen, die nur von ihm beantwortet werden kann. (Hier hat dann die Darstellung der objektiven Seite der Religion einzusetzen.) Diese Antwort muß aber wieder an dem Gesamtzusammenhang der Welterfahrung geprüft werden, d.h., es muß gefragt werden, ob die Gotteserfahrung - die Antwort - tatsächlich die Fragen aus unserer geschichtlich so oder so erfahrenen Welt beantwortet. Aus der gegenseitigen Wechselwirkung des Fragens, Antworterhaltens und Prüfens ergibt sich ein Feld der Reflexion, in dem Wahrheit von Unwahrheit geschieden werden kann durch die jeweilige existentielle Begegnung mit der als Totalität erfahrenen Wirklichkeit.¹⁷

Die Urfragen müssen also theologisch beantwortet werden in dem Sinne, daß die Theologie der Religionen einerseits den Ort religiöser Erfahrung beschreibt, denn diese Fragen sind nicht nur als intellektuelle zu verstehen, sondern sie formulieren eine schon erfahrene, nur noch nicht zum Bewußtsein gekommene Bindung des Menschen an Gott, und daß sie andererseits das bereitliegende symbolische Material als die Antwort Gottes auf die Welt als Schöpfung verstehen lehrt. Gleichzeitig damit ist der ethische Anspruch zu bezeichnen, der aus der so erfahrenen Schau der Welt resultiert.

Religiöses Erleben ist die Erfahrung von Sinn und Wert des geschichtlichen Geschehens von einem diesem Geschehen transzendenten Sinnträger her. Die genannten Urfragen des "Woher", des "Wozu" und des "Wohin" haben ihre Gemeinsamkeit darin, daß sie nach dem Sinn fragen.¹⁸

Der Mensch lebt in verschiedenen Bezügen zur Welt: er steht im Sinnbezug zur Welt als Ganzer, zur Welt als seinem Mitmenschen, zur Welt als im Verhalten zu sich selbst und schließlich im Bezug einer Sinneinheit aller einzelnen Bezüge. Die Möglichkeiten religiöser Erfahrung müssen entsprechend diesen Sinnbezügen modifiziert werden.

1. Im täglichen Leben ist der Mensch von Verhältnissen und Dingen bestimmt, die ihn fordern, aber auch schützen. Auf gesellschaftlicher Ebene ist jeder Mensch in einen Zusammenhang integriert, wobei zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen wechselseitige Abhängigkeit besteht. Immer wieder neu stellt sich aber die Frage nach dem Sinn des Ganzen und nach dem "Woher" und "Wohin" des eigenen Seins und der Welt als Ganzer, nach dem, "was die Welt im Innersten zusammenhält" und wozu dieses Zusammenhalten ist. Der Mensch lebt in der Erfahrung der "schlechthinnigen Abhängigkeit" (Schleiermacher) seiner Existenz von einer aller Existenz zugrunde liegenden Sinneinheit, sein letztes Verhalten angesichts der unauflösbaren Urfragen ist "Kreaturgefühl" (R. Otto), das durch die eigene menschliche Kreatürlichkeit die Welt überhaupt als Kreatur erkennen läßt. Der Mensch fragt somit nach einer letzten Einheit des Seins in seiner Kreatürlichkeit. Er fragt nicht abstrakt, sondern von der Antwort hängt die jeweilige individuelle Erfahrung und Deutung der letzten Bestimmung seines Menschseins ab. Diese letzte Einheit der Welt ist aber keine empirisch aufweisbare Tatsache, denn Einheit der Welt als Ganzer kann nur von einem "Jenseits" der Welt her begründet werden. Darum ist die Erfahrung der Einheit der Welt die Erfahrung der Transzendenz. Sie ist religiöse Erfahrung im menschlichen Bezug zur Welt als Ganzer. Sie ist aber nie eine feststehende Größe, sondern ein "Trotzdem" angesichts der immer wieder bedrängenden Erfahrung der Vielheit und Desintegriertheit in der Welt. Die Erfahrung der Totalität in der Welt ist nicht empirisch, sondern sie ist eine die Empirie in den transzendenten Sinnzusammenhang aufhebende Antizipation. Sie ist Antizipation der Wirklichkeit Gottes, und damit ist sie der ständigen Verifikation oder Falsifikation durch das Weiterschreiten zu neuen Erfahrungen ausgesetzt. Sie ist ein "Kairos", der auf die erfahrbare Wirklichkeit befreiend und fordernd ausstrahlt, aber sie wird durch die Wirklichkeit immer wieder angezweifelt.¹⁹

2. Der Mensch erfährt seinen Mitmenschen als denjenigen, der ihm unverfügbar ist und auf den er doch gleichzeitig angewiesen ist. Alle sozialen Bezüge wurzeln in dieser Spannung. Wir Menschen können auf diese Spannung mit Desintegration, d.h. mit Auslöschung des anderen - und damit aber selbstzerstörend mit Auslöschung unserer eigenen Existenzbasis -, reagieren, oder aber wir können mit Inte-

gration, deren vollkommene Weise die Liebe ist, reagieren. Durch Liebe erfahren wir die Sinntotalität im personalen Bereich, denn sie ist die Einheit von höchster Verwirklichung der eigenen Existenz in der Hingabe an den anderen. Liebe ist zugleich Ausdruck der Sehnsucht nach dem anderen und der Erfüllung dieser Sehnsucht. Gerade aber indem sie die völlige Einheit will, greift sie über sich selbst hinaus, denn ihre Intention bleibt unter den Bedingungen endlichen Lebens unerfüllt, weil auch Erfüllung personaler Einheit nur von einem "Jenseits" dieser Einheit kommen kann.²⁰ Jeder Mensch erfährt in der Liebe eine Macht, die ihn bestimmt, von der er in allen seinen Lebensbezügen gefordert wird und die ihn zu neuen Qualitäten der Verwirklichung seines Menschseins treibt. Wesentliches Merkmal der in der Liebe erlebten Macht ist es, daß sie unverfügbar ist. Sie sprengt den Bereich des Wollens und der verstandesmäßigen personalen Kommunikation. Darum kann Liebe insofern zur religiösen Erfahrung führen, als in ihr die Sehnsucht nach einem alles Personale umgreifenden Grund erkennbar wird: die Sehnsucht nach Gott.²¹ Liebe wird dann unter religiösem Aspekt als Verheißung Gottes gesehen. Die Partnerschaft von Mann und Frau erscheint als das Gleichnis von der Beziehung Gottes zum Menschen (Barth). Andererseits bleibt Liebe in geschichtlicher Entfaltung an Grenzen gebunden, durch die sie immer wieder zum Begehren (Konkupiszenz) herabsinkt. Aber auch in ihrer vollen personalen Verwirklichung birgt die Erfahrung der Liebe oft die Tragik des Schuldigwerdens in sich. Denn gerade in ihrer personalen Ausschließlichkeit, die einen unbedingten Zug in sich hat, kann die spontan mitreißende Liebe einen anderen Menschen verletzen und zurückstoßen, sie kann ihn zerbrechen. In dem höchsten Augenblick der Liebe können wir damit in tiefste Schuld fallen. Darum kann die Liebe ihre Erfüllung nicht in sich selbst haben. Sie hat ihre Bestimmung von Gott und ihre Erfüllung in Gott. Die religiöse Erfahrung der Liebe bleibt durch ihre Nichterfüllung und ihre Grenzen in Frage gestellt. Das Vertrauen in die Liebe als die Wirklichkeit personaler Begegnung ist daher nur von ihrer transzendenten Erfüllung her möglich. Sie ist ein "Kairos", der auf die erfahrene Wirklichkeit befreiend und fordernd ausstrahlt, aber sie wird durch die Wirklichkeit immer wieder angezweifelt.

3. Der Mensch ist im Verhältnis zu sich selbst zwischen Selbstbejahung und Selbstverneinung hin und her geworfen. Sein Lebens- und Reifungsprozeß ist als Prozeß der Individuation (C.G. Jung), d.h. der Entfaltung und Wesentlichwerdung seiner individuellen Person, beschrieben worden. Nun sind wir Menschen aber in unserem Leben durch unzählige Ansprüche bestimmt, die nicht unserem personalen Zentrum entsprin-

gen und zu dessen Entfaltung beitragen. Durch desintegrierende äußere Einflüsse oder durch selbst verschuldete Trägheit (die Barth als eine der Haupterscheinungsweisen der Sünde bezeichnet) setzen wir uns unserer eigenen Entfaltung und damit dem objektiven Ziel unserer Bestimmung entgegen, d.h., wir verspielen die von Gott gesetzte Freiheit. Aber selbst wenn wir durch heroische Ichbehauptung uns selbst zu verwirklichen suchen, bleibt unsere Freiheit doch abhängig von diesem "Ich", das gerade durch den Akt des eigenen Wollens in die tragische und selbstverschuldete Ferne von dem Gnadenangebot Gottes zurückfallen kann. Wenige haben diese Unfreiheit des Menschen, in die er gerät, wenn er seine Freiheit zu verwirklichen meint, so deutlich erkannt wie Karl Barth. Menschliche Freiheit ist nur durch eine totale "Entdämonisierung" der Wirklichkeit möglich. Diese ist nur so denkbar, daß eine transzendente Instanz Freiheit setzt, denn alle immanenten Instanzen würden nur eine endliche Begrenzung unserer Freiheit durch eine andere ersetzen. Menschliche Freiheit ist nur dort letztlich gegeben, wo "Gottes Freiheit für den Menschen" (Barth) konstitutiv wird. Nur durch Bindung an Gott ist Freiheit für den Menschen im geschichtlichen Raum möglich. Die Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit im Sinne der antizipierten Sinntotalität im gesamtkosmischen und im menschlichen Bereich schafft Freiheit, weil diese Totalität noch nicht verwirklicht ist und wir als Menschen aufgefordert sind, in der Loslösung von den Erfahrungen geschichtlicher Unfreiheit Freiheit im Sinne der antizipierten Zukunft in unserem Leben zu verwirklichen.²² Menschliche Freiheit ist so nur auf Grund der religiösen Erfahrung der Herrschaft Gottes möglich, und umgekehrt ist die Erfahrung menschlicher Freiheit implizit die Erfahrung Gottes auf der Ebene des Verhaltens des Menschen zu sich selbst. Diese Erfahrung wird ständig durch die Ansprüche endlicher Mächte, die unsere Freiheit zerstören, in Frage gestellt, und sie ist darum immer wieder neu zu bewähren als das "Trotzdem" gegen alle Erfahrung von Unfreiheit in der geschichtlichen Existenz. Sie ist ein "Kairos", der auf die erfahrene Wirklichkeit befreiend und fordernd ausstrahlt, aber sie wird durch die Wirklichkeit immer wieder angezweifelt.

4. Menschliches Leben vollzieht sich nicht getrennt in diesen drei Bereichen, sondern es stellt eine Erlebens- und Handlungseinheit in allen drei Bezügen dar. Daraus ergibt sich die Frage nach dem Sinn dieser Einheit. Es ist die Frage nach der Geschichte, wobei unter Geschichte die Einheit von Natur- und Menschheitsgeschichte zu verstehen ist. Geschichte wird als die Verknüpfung aller Lebensbereiche unter bestimmten zeitlichen Gegebenheiten erfahren. Ihre Deutung geschieht von einem ihr selbst jenseitigen Prinzip her, weil sonst niemals ihre Totalität erfaßbar wäre. Deutung verlangt Totalität und

Überblick über das Ganze, was ein Widerspruch zum Geschichtsbe-
griff ist, denn Geschichte ist per definitionem in Bewegung und nicht
abgeschlossen. Geschichtsdeutung hat daher mythischen Charakter,
sie resultiert aus religiöser Erfahrung und tendiert wiederum zu
religiöser Erfahrung.²³ Nur von der Transzendenz der Geschichte her
ist ihre Einheit zu begreifen. Und das heißt, weil Geschichte ein
zeitlicher Ablauf ist und ständig neue Gestaltungen hervorbringt, von
ihrer Zukunft her.²⁴ Geschichte wird in den Religionen als heilvoller
Ereigniszusammenhang erfahren auf Grund der Erfahrung Gottes,
die die Geschichte trotz aller ihrer realen Widerwärtigkeiten in das
neue Licht der Vollendung stellt, die die Zukunft bringen wird.²⁵ Es
kommt nun in der Verwirklichung der Religion darauf an, daß diese
religiöse Erfahrung die Welt so qualifiziert, daß Tendenzen in der
heutigen Geschichte auf das Ziel hin erkannt werden und durch das
Handeln des Menschen gefördert werden. Denn sie ist ein "Kairos",
der auf die erfahrene Wirklichkeit befreiend und fordernd ausstrahlt,
aber sie wird durch die Wirklichkeit immer wieder angezweifelt.

Nachdem nun die Möglichkeiten religiöser Erfahrung im Zusammen-
hang der Welt- und Selbsterfahrung des Menschen dargestellt worden
sind, muß noch das wesentliche gemeinsame Merkmal aller religiösen
Erfahrungen hervorgehoben werden: Religiöse Erfahrungen sind ambi-
valent. Rudolf Otto wurde nicht müde, die Ambivalenz der Erfahrung
des Heiligen darzustellen, und bei Karl Barth ist die Wertung der Re-
ligion in ihrer Dialektik von Sinn der Religion - Wirklichkeit der Re-
ligion - wahrer Religion ein Beispiel für die Reflexion der Zweideutig-
keit der Religion.²⁶ Weil Gott sich in der menschlichen Geschichte
offenbart und diese Offenbarung mit unseren Begriffen, Symbolen und
Vorstellungen ausgesagt werden muß, besteht die Gefahr, daß der Trä-
ger der geoffenbarten Wirklichkeit selbst zum Offenbarungsinhalt wird,
daß also menschliche Kategorien und Interessen mit göttlichem An-
spruch auftreten. Der Mensch wird versklavt, wenn er sich unter die-
sen Anspruch beugt. Aber auch Symbole und Begriffe, die entleert
sind, können den Menschen versklaven, indem sie ihn zwingen, gegen
sein Gewissen und seine Vernunft absurd gewordene Vorstellungen auf
sich zu nehmen. Dies ist die Dämonie religiöser Erfahrung, weil hier
nicht ihre integrierende Funktion wirksam wird, sondern weil sie in
ihrer Verzerrung desintegrierend ist. Die Religionsgeschichte ist der
ständige Kampf der echten Religion gegen ihre Verzerrungen. Eine
Theologie der Religionen hat Kriterien zu entwerfen, mit deren Hilfe
Werturteile in der ambivalenten Wirklichkeit der Religionen möglich
sind.

2.1.2. Die Geschichtlichkeit religiöser Erfahrung

Wir haben gesehen, daß religiöse Erfahrung die Geschichte in besonderer Weise qualifiziert: nämlich als einen heilvollen Zusammenhang. Weiterhin haben wir aber auf die Ambivalenz aller religiösen Erfahrung verwiesen. Es erhebt sich nun die Frage, ob von einer Geschichte der religiösen Erfahrungen in dem Sinne gesprochen werden kann, daß sich die Wirklichkeit der Religion höher entwickelt kraft einer objektiven Teleologie, die empirisch bestimmbar wäre. Wir hatten eine solche Möglichkeit für die Geschichte als Ganze abgelehnt, sie aber wohl für Teilbereiche für möglich gehalten. Gibt es eine Teleologie in der Religionsgeschichte?

Rudolf Otto sieht die Entwicklung in der Religionsgeschichte in dem Sinne einer ständig sich entwickelnden Fähigkeit zur Divination, die alle Elemente des Heiligen in ausgewogener Weise enthält. Ist das ein religionswissenschaftliches oder ein theologisches Urteil? Das Heilige ist der Grund alles Seins, in dem die Kontrastharmonie (*fascinosa et tremendum*) des Seins ihren Bestand hat. Es ist gleichzeitig Ausdruck dieser Harmonie. Wenn die Harmonie als Maßstab für die Qualität der Erfahrung des Heiligen gesetzt sein soll, muß sie doch eine Erfahrung sein, die jenseits möglicher Erfahrung liegt. Jenseits der erfahrbaren Wirklichkeit sind aber keine religionswissenschaftlichen Urteile möglich. Die Feststellung einer Einheit und Teleologie in der Religionsgeschichte ist also kein empirisches Urteil.²⁷ Ein solches ist deshalb nicht möglich, weil das Wesen der Religion die Darstellung der Wirklichkeit ist, die alles Geschichtliche transzendiert. Das Heilige ist keine geschichtlich bestimmte Größe, auch wenn es in Formen geschichtlicher Wirklichkeit erscheint. Die Religionen realisieren verschiedene Aussagemöglichkeiten des Heiligen in der Welt; welche die "bessere" ist, kann nur in dem je geschichtlichen Kontext genau abgewogen werden, dort nämlich, wo die heilschaffende Hinwendung Gottes zur Welt am tiefsten ausgedrückt wird, ohne daß die Transzendenz Gottes dabei verletzt würde. Religionen sind als Ganze demnach nicht direkt vergleichbar, sondern es muß nach ihren jeweiligen Verwirklichungen der eben ausgedrückten Relation in der entsprechenden geschichtlichen Welterfahrung gefragt werden.²⁸ Die theologischen Kriterien für die Prüfung dieser Wahrheit müssen im folgenden Kapitel entwickelt werden, sie sind aber jetzt schon als geschichtlich je neu anzulegende Maßstäbe zu charakterisieren, weil es die buddhistische oder hinduistische oder christliche Religion, die ein für allemal charakterisiert wäre, nicht gibt.

So ist es auch nicht möglich, eine Höherstellung des Christentums zu behaupten auf Grund einiger Merkmale, die in anderen Religionen nicht ausgeprägt sind. Meist wird dafür das Geschichtsbewußtsein des Christentums genannt oder noch mehr die Tatsache, daß das Christentum in dem historischen Jesus von Nazareth gründet.²⁹ Die These vom besonderen Geschichtsbewußtsein übersieht, daß das Christentum in seiner Geschichte in einer ständigen Wandlung begriffen ist und daß umgekehrt auch andere Religionen sich so stark wandeln, daß sie ein Geschichtsbewußtsein von prophetischer Kraft entwickeln - so z.B. Strömungen im neueren Hinduismus.³⁰

Die andere These aber, die nur das Christentum in einem historischen Ereignis gründen lassen will und andere Religionen und deren Erlösungswege als bloße Phantasieprodukte ablehnt, verkennt den schon oben erwähnten Zusammenhang von Mythos und Geschichte. Denn ein historisches Ereignis wird für uns erst dann relevant, wenn wir es in einen letztgültigen Zusammenhang stellen, der jenseits des Historischen liegt, d.h., wenn wir es mythisieren. Und umgekehrt wird ein Mythos erst dann Ausdruck und Interpretation existentiell erfahrener Zusammenhänge menschlichen Lebens, die außerhalb ihrer selbst gründen, wenn er in bestimmte historische Situationen hinein interpretiert wird, d.h., wenn er sich vergeschichtlicht.³¹ Das theologische Problem der Einheit des historischen Jesus und des kerygmatischen Christus ist - mutatis mutandis - ein universales Problem der gesamten Religionsgeschichte. Die Bedeutsamkeit Jesu Christi, nämlich seine Universalität als Kriterium für die Religionsgeschichte, ist gerade nicht aus seiner Historizität oder aus seinem kerygmatischen Anspruch jeweils allein zu entwickeln, sondern sie besteht in der Einheit von beiden. Überall aber, wo Religion praktiziert wird, ist diese Einheit konstitutiv.

Weiterhin hat man versucht, eine Einheit von Religionen in der Mystik zu finden. Teleologie wäre dann dort gegeben, wo sich die Religion in Richtung der ihr innewohnenden mystischen Tradition entfaltet. Gewiß ist die Mystik ein Element in der Religion, das in die Tiefe der jeweiligen Gotteserfahrung führt. Mystik ist der Ort tiefster religiöser Erfahrung.³² Aber Mystik ist nicht die Quintessenz aller anderen religiösen Erfahrungen. Sie ist selbst an die jeweilige geschichtliche Situation der Religion gebunden, auf der sie fußt: "Denn keine Mystik wölbt sich im Blauen, sondern jede steht über einem Grunde, den sie selber nach Kräften leugnet, und von dem sie dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderswo gewachsenen Mystiken niemals identisches Wesen erhält."³³ Mystik ist das notwendige Korrelat zu den in Symbolen und Begriffen ausgedrückten personalen Glaubensformen.

Es kann also keine Synthesereligion geben, die das "Beste" aus allen Religionen extrahiert, solange unser Leben durch geschichtliche Erfahrungen bestimmt ist - dies aber ist das Wesen unserer Existenz und damit auch unserer Religionen.³⁴

Abschließend wollen wir zusammenfassen: Religiöse Erfahrung ist geschichtlich, d.h., sie ist an ihren jeweiligen geschichtlichen Kontext gebunden und in diesem zu beurteilen. Es gibt keine empirisch aufweisbare Teleologie der Religionen, weil Teleologie einen sinnvollen Heilszusammenhang meint, der nur von der Transzendenz her auf die gegenwärtige Geschichte hin im Glauben zugesprochen werden kann. Gemäß dem Maße der Vollendung in der Zukunft ist jede religiöse Erfahrung im einzelnen zu bewerten daraufhin, ob sie dem antizipierten Ziel der Vollendung entspricht und diese Antizipation unter den gegenwärtigen geschichtlichen Bedingungen sachgemäß aussagt.

2.2. Die Universalität Christi

Mit Hilfe von Begriffen der Theologie Karl Barths wollen wir nun das, was als religiöses Erlebnis beschrieben worden war, in den Zusammenhang christlicher Theologie stellen und gleichzeitig theologisch werten.

Es ist oft versucht worden, die religiösen Fragen und Erlebnisse des Menschen unabhängig vom Evangelium Christi theologisch darzustellen bzw. das Wesen christlicher Heilsbotschaft dem "Gott der Philosophen" diametral entgegenzuhalten. Man nimmt damit eine Aufspaltung der Wirklichkeit vor, die sowohl dem universalen Anspruch des in der Bibel bezeugten Gottes als auch dem ontologisch postulierten Gottesbegriff widerspricht. Die Theologie der Religionen sollte mittels theologischer Begriffe diese Spaltung überwinden.

2.2.1. Die trinitarische Einheit

Eine Theologie der Religionen muß an der trinitarischen Entfaltung ihres Gegenstandes orientiert sein.³⁵ Denn der theologische Begriff der Religionen impliziert das Selbst- und Weltverständnis der christlichen Kirche überhaupt. Religionen sind geschöpfliche Wirklichkeit menschlichen Seins; sie gehören zur Grundbestimmung des Menschen, denn der Mensch wird sich in der einen oder anderen Weise immer zu dem alles Vorfindliche transzendierenden Seinsgrund bewußt verhalten. Andererseits impliziert menschliches Sein nach christlichem Zeugnis die Realität der Sünde, die im Versöhnungshandeln Gottes am Menschen überwunden wird, wobei die Vollendung der menschlichen Bestimmung in eschatologischen Begriffen beschrieben wird. Die Schöp-

fungslehre verhält sich demzufolge zur Christologie unter eschatologischem Aspekt wie die Potenz zum Akt. Weil aber das gegenwärtige Sein als der Übergang von einem zum anderen, als Geschichte, in der Gott Heil wirkt, begriffen wird, muß eine Vermittlung zwischen Potenz und Akt bereits jetzt in geschichtlich bedingter Partikularität erscheinen. Die eschatologische Vollendung wird antizipiert im Symbol des Christus, dessen Wirkungsweise in der geschichtlichen "Zwischenzeit" als das Wirken des Heiligen Geistes zu beschreiben ist.³⁶ Alle drei Elemente der trinitarischen Einheit drücken demzufolge das eine heilschaffende Handeln Gottes in verschiedenen Aspekten aus. Der Satz: "Opera trinitatis ad extra indivisa sunt" hat für eine Theologie der Religionen konstitutive Funktion.³⁷

Nachdem die trinitarische Einheit erkannt ist, muß sofort eine zweite Bestimmung dazutreten. Christliche Theologie gründet in der Rezeption und Interpretation dessen, was in Jesus Christus geschehen ist. Der in Jesus Christus offenbare Gott ist der Maßstab für die Interpretation sowohl des Schöpfungsgeschehens als auch der Wirksamkeit des Geistes. Der Zugang zur trinitarischen Einheit ist uns durch die Interpretation Gottes in Jesus Christus vermittelt. Darum hat auch für die Theologie der Religionen der Satz zu gelten, daß alle theologischen Aussagen christologisch fundiert und trinitarisch expliziert werden müssen. Eine Theologie der Religionen ist von der Christologie her zu entfalten. "Whatever we do should be rooted in the Church's Christological faith and the commitment to bear witness to the saving power of Christ, the power of Christ to overcome all evil and to save us from sin."³⁸ Die Christologie ist die einzig mögliche Basis für eine Wertung der Religionen angesichts ihrer Ambivalenz, sie "bildet die Grundlage für unser Anliegen. Unser vornehmstes Interesse... besteht darin, bei Christus zu sein in seinem fortgesetzten Handeln unter Menschen jeden Glaubens und jeder Ideologie."³⁹ Die Theologie der Religionen hat zu klären, was das heißt.

2.2.2. Der universale Christus

Wir hatten in der Darstellung des Religionsbegriffes Karl Barths bereits darauf hingewiesen, daß Jesus Christus für ihn weder nur der "historische Jesus" noch der chalzedonensisch interpretierte "kerygmatische Christus" ist. "Jesus Christus" ist Symbol. Barth gebraucht diesen Ausdruck zwar nie, er spricht vom "Wort". Die ursprüngliche schöpferische Macht des Wortes, wie sie im griechischen "logos" oder im Sanskritbegriff "brahman" zur Sprache kommt, ist in unserem Sprachgebrauch aber nicht mehr gegeben. Der Begriff "Wort" ist einem intellektualistischen Mißverständnis ausgeliefert. Gotteserkenntnis

ist aber nach biblischem Zeugnis nicht nur intellektuell, sondern sie ist Gotteserfahrung.⁴⁰ Und in unserer protestantischen Tradition zeitigt der einseitige Intellektualismus verhängnisvolle Folgen, für die auch die Wort-Theologie Barths eine weitreichende Verantwortung zu tragen hat.⁴¹ Wir sprechen darum vom Symbol im Sinne Tillichs: Das Symbol ist die Repräsentation der symbolisierten Wirklichkeit kraft der Partizipation des Symbols am Symbolisierten. Glaubensaussagen können nicht anders als im Symbol zur Sprache gebracht werden, weil sie das Unsagbare aussagen, sie "weisen symbolhaft auf die unsagbare, den Menschen im Tiefsten betreffende Wirklichkeit".⁴² Jesus Christus repräsentiert die Machtfülle Gottes für uns, indem er an ihr partizipiert. Er kann sie uns aber vermitteln, weil er auch das menschliche Sein repräsentiert und am menschlichen Wesen partizipiert. Die Zwei-Naturen-Lehre ist somit der direkte Ausdruck für die wesentliche Bestimmung der Wirklichkeit Christi als Symbol.

Wenn wir von Jesus Christus als symbolischer Wirklichkeit sprechen, ist damit nicht die Geschichtlichkeit geleugnet. Vielmehr erscheint so das geschichtliche Ereignis erst in seiner Bedeutsamkeit. Das Wesen der geschichtlichen Beziehung wird damit als Bedeutsamkeitsrelation erkannt.⁴³ Unter Symbol verstehen wir gerade keine abstrakte Idee, sondern den Ausdruck geschichtlicher Vermittlung von Sinnzusammenhängen, die aus der Partizipation des Symbols am Sinngrund entspringt. Durch die universale Bedeutsamkeit der Gestalt Jesu und der Ereignisse von Kreuz und Auferstehung wird die historische Partikularität dieses Geschehens dialektisch aufgehoben. "Die Ereignisse vom Kreuz und Auferstehung werden so schlechterdings entgrenzt."⁴⁴ Die partikulare geschichtliche Vermittlung mit der universalen Bedeutsamkeit des entsprechenden Geschehens oder Gegenstandes zu verbinden, ist das Wesen des Symbols. Die Geschichte wird durch das Symbol Jesus Christus neu qualifiziert. "Wenn... sich im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi Gottes Liebe zum Menschen gültig offenbart und sie sich in einem einzigen Leben der Hingabe an die Menschen und des Mit-Leidens mit ihnen kund getan hat, dann hat nicht nur jenes Leben, sondern auch die ganze Geschichte eine neue Bedeutung bekommen."⁴⁵ Der hier vollzogene Übergang zur Deutung der Geschichte im ganzen kennzeichnet die Aussage als Symbol. So wie Geschichte und Mythos aufeinander bezogen sind, muß auch die Relation von Geschichte und Symbol verstanden werden (vgl. oben die Bemerkungen zu Geschichte und Mythos und Anm. 23).

Wir haben den dargelegten Gedankengang nun an einigen christologischen Grundaussagen der Versöhnungslehre Barths zu verifizieren und weiterzuführen.

1. Jesus Christus ist das eine Wort Gottes. Barth nimmt diesen Satz aus dem Barmer Bekenntnis in seiner Versöhnungslehre wieder auf und interpretiert ihn universal. Auf die Frage nach dem "Woher" und "Wohin" unseres Lebens bekommen wir keine Antwort durch uns selbst, weil wir in einem Zirkel fragen. Es gibt keinen festen Punkt außerhalb, von dem aus das Ganze und damit der Grund unserer Existenz bestimmbar wäre. Wir versuchen nur, uns selbst zu transzendieren, weil der Schmerz über das Leere, das sich in unserer Frage auftut, nicht von uns überwunden werden kann. Wir versuchen, eigene endliche Vorstellungen in dieses "leere Jenseits" zu transponieren.⁴⁶ Barth folgt hier einer entscheidenden Erkenntnis Hegels, der ebenfalls vom leeren Jenseits spricht, "denn es ist nur das Nichts der Erscheinung und positiv das einfache Allgemeine". "Damit also in diesem so ganz leeren, welches auch das Heilige genannt wird, doch etwas sei, (ist) es mit Träumereien, Erscheinungen, die das Bewußtsein sich selbst erzeugt, zu erfüllen; es müßte sich gefallen lassen, daß so schlecht mit ihm umgegangen wird, denn es wäre keines bessern würdig, indem Träumereien selbst noch besser sind, als seine Leereheit."⁴⁷ Das Bewußtsein transzendiert seine Welt nicht wirklich, denn die "übersinnliche Welt" stellt die endliche Welt dar, zwar verändert, aber als deren "unmittelbares stilles Abbild".⁴⁸ Es ist nur eine Verlängerung der Endlichkeit, die "schlechte Unendlichkeit". Barth folgt ganz dem Hegelschen Gedanken, wenn er diesen Bewußtseinsakt "Vergötzung" des Endlichen nennt. Bei Hegel wird nun der Ausweg aus dem Dilemma dadurch gefunden, daß der absolute Geist in seiner Selbstverwirklichung das Bewußtsein ergreift, somit eine Identität geschaffen wird, die die Vermittlung von Unendlichkeit und Endlichkeit bzw. die Integration der Endlichkeit in die Unendlichkeit ermöglicht. Barth denkt in der Struktur ganz analog, drückt sich aber in biblisch-theologischen Kategorien aus: Der Mensch muß seinen "Selbsttranszendierungsversuch" einstellen und in ein "gefülltes Jenseits" blicken, indem er auf Jesus Christus blickt, der als Gottes Offenbarung die Leere füllt. Eben indem er aber "auf Jesus Christus sieht, ihn erkennt und in ihm sich selber" findet, ist es möglich, daß er "den Gedanken seines eigenen Lebens wirklich denkt"⁴⁹, womit die Vermittlung vollzogen ist. Der Mensch erkennt in Jesus Christus seinen eigenen Seinsgrund als die Wirklichkeit Gottes, er denkt die Einheit des Seins auf Grund der göttlichen Offenbarung. Das "eine Wort Gottes" ist das Urwort Gottes: das Ja zum Sein, die Annahme

der Schöpfung. Es ist die Grundlage aller weiteren Manifestationen Gottes, oder anders ausgedrückt, es ist der Urwille Gottes, sich in seiner Schöpfung manifestieren zu wollen. Alle weiteren Worte, die es auch unabhängig von der historischen Wirkungsgeschichte Jesu Christi gibt, sind abhängig von diesem Wort im essentiellen Sinn.⁵⁰ Das Wort Gottes bzw. die Selbstmanifestation Gottes in Jesus Christus ist das principium qualitatis im Vergleich zu anderen Worten und Manifestationen, weil es der Grund und die Eröffnung der Möglichkeit weiterer Manifestationen Gottes ist. Es besteht eine totale Einheit zwischen Christus als der universalen Offenbarung Gottes und dem im Symbol anwesenden Gott.⁵¹

2. Jesus Christus ist das Symbol für die Gegenwärtigkeit göttlichen Heilsgeschehens. Jesus Christus ist der Christus praesens in jeder Zeit. "Mit anderen Worten: daß Jesus Christus zu jeder Zeit ist, heißt: daß zu jeder Zeit diese seine Geschichte geschieht. Er ist in dieser operatio, in diesem Ereignis."⁵² Dieses Ereignis ist die Inkarnation.⁵³ Sie ist "der Inhalt des ewigen göttlichen Willens und Dekrets"⁵⁴ der Zuwendung Gottes zum Menschen. Weil diese Zuwendung Gottes aber der tragende Grund nicht nur für sein Versöhnungs-, sondern auch für sein Schöpferhandeln ist, stellt das Symbol der Inkarnation den tragenden Grund für das Sein überhaupt dar. Inkarnation ist damit der ontologische Grund dafür, "daß etwas ist und nicht vielmehr nichts ist". Jesus Christus symbolisiert die Einheit von ontologischer Möglichkeit und Wirklichkeit, das Christussymbol ist die Interpretation des Schöpfungssymbols. Barth konzentriert die Interpretation Jesu Christi in der Inkarnation, die er aber vom Kreuz her versteht, weil es "das Integral der Geschichte Jesu Christi" ist.⁵⁵ Darum muß die Theologie der Religionen die auf das Symbol der Inkarnation folgenden Symbole von Kreuz und Auferstehung mit einbeziehen, denn in ihnen manifestiert sich die Gebrochenheit der Präsenz Gottes in der Welt, anders ausgedrückt: die Differenz von Essenz und Existenz und ihre Überwindung durch das eschatologische Wirken Gottes. Weil Inkarnation ein Geschehen ist, das innerhalb zeitlicher Existenz sich ereignet und, wie wir gesehen haben, zeitliches Geschehen seinen Grund in der immerwährenden Inkarnation hat, muß dem Inkarnationssymbol, das seinem Inhalte nach den ewigen und unendlichen Heilswillen Gottes in der Zeit repräsentiert, ein äquivalentes Symbol, das die Zeitlichkeit transzendiert und gleichzeitig enthält, folgen: eben die Symboleinheit von Kreuz und Auferstehung.⁵⁶ In der Geschichte und dem Geschick des historischen Jesus von Nazareth wird uns somit offenbart, was der Grund der Schöpfung überhaupt ist und was auch unabhängig von unserem Wissen mit und in der Welt geschieht: Gottes Heilswirken in universalen Dimensionen.

3. Jesus Christus ist das Symbol des universalen Wirkens Gottes in der Welt. Weil Jesus Christus Grund und Ziel des Bundes ist, ist er auch Grund und Ziel der Schöpfung. Das bedeutet, daß alle geschöpfliche Wirklichkeit auf ihn hin ausgerichtet ist. Religion hat also immer die Tendenz, auf Christus hin ausgerichtet zu sein, weil sie von ihm herkommt. Denn Religion ist Teil geschöpflicher Wirklichkeit. Sie ist als das bewußte Verhalten des Menschen zu seinem Seinsgrund auch immer in besonderer Weise mit Jesus Christus verbunden, obwohl sie wie alle Wirklichkeit unter der Macht der Sünde steht. Aus diesem Gedankengang folgt, daß Christus auch außerhalb der Kirche wirkt.⁵⁷ "Das sei also ferne, daß das Sein Jesu Christi in das Sein seiner Gemeinde eingeschlossen wäre, in ihm sich erschöpfte, daß er so etwas wie ein Prädikat ihres Seins wäre!"⁵⁸, denn das Sein Christi ist universal, das der Gemeinde aber partikular. "Er mag für die von der Kirche nie Erreichten, geschweige denn zu ihm Gerufenen in einer ganz anderen, uns unbekannten Weise gesorgt haben und noch sorgen."⁵⁹ Denn "es gibt zwar eine Fremdheit und Feindseligkeit des Menschen seinem Evangelium, es gibt aber keine Fremdheit und Feindseligkeit seines Evangeliums dem Menschen gegenüber".⁶⁰ Im Zusammentreffen mit Jesus Christus - "und es gibt von seiner Auferstehung her keinen Menschen, der sich nicht faktisch im Zusammentreffen mit ihm befindet"⁶¹ - erfährt die Welt real ihre Begegnung mit ihrem Wesen, das durch ihn realisiert wird. Jesus Christus wirkt universal. Er ist nicht abstrakter Begriff, sondern konkretes Symbol, er ist uns anschaulich gemacht in der neutestamentlichen Bezeugung: "nicht nur dort, aber für unsere Erkenntnis nur dort. Dort stoßen wir auch auf seine Selbstkundgebung. Im Blick dorthin ist er von jeher erkannt worden und will immer aufs neue erkannt werden."⁶² Aus dieser besonderen Erkenntnis des universalen Christus hat die Theologie der Religionen Kriterien abzuleiten, mit deren Hilfe sie das universale Wirken Christi in der Welt der Religionen angesichts ihrer Ambivalenz eindeutig bestimmen kann.

4. Jesus Christus ist der Repräsentant der Menschheit und der Repräsentant Gottes. In dieser Einheit ist er der universale Mittler zwischen Gott und Mensch.⁶³ Er ist Repräsentant der Menschheit insofern, als "der Mensch der Sünde, der erste Adam, der mit Gott im Streit liegende Kosmos... mit ihm ans Kreuz geschlagen, getötet, begraben worden"⁶⁴ ist. Gleichzeitig repräsentiert er den wahren Menschen, wie er seiner Bestimmung nach sein soll und kraft Gottes eschatologischen Handelns, das in Christus schon antizipiert ist, werden wird. In ihm wissen wir erst, was der Mensch eigentlich ist.⁶⁵

Andererseits repräsentiert Jesus Christus die universale Liebe Gottes zu seiner Schöpfung. Er ist das Symbol für den "Gott mit uns"⁶⁶, für "Gottes Ur- und Grundwillen", für "die Bestimmung des Heils für den Menschen und des Menschen für das Heil" und für den "Sinn und Grund seines Schöpferwillens".⁶⁷ Jesus Christus repräsentiert die "Menschenfreundlichkeit Gottes"⁶⁸. Jesus Christus heißt, daß Gott für den Menschen keine bedrohliche Macht ist, sondern daß Gott sein will "als sein Freund, Helfer, Erretter und Bürge für ihn. Jesus Christus heißt: Gott selbst ist des Menschen Nächster und Bruder geworden, als seinesgleichen an seine Seite getreten, um seine verdorbene Sache an seiner Stelle gut zu machen... Er ist die Reformation, in dieses Wortes tiefstem Sinn: die Restaurierung nicht nur, sondern jetzt erst das Heraustreten, die Offenbarung der Absicht, der Herrlichkeit der ganzen Schöpfung (gesp. v. Verf.)."⁶⁹ Er ist darum die Offenbarung der völligen und universalen Liebe Gottes.⁷⁰ Liebe ist im Gegensatz zu der an einem abstrakten Maßstab gemessenen Gerechtigkeit der vollendete Ausdruck der Personalität des Verhältnisses Gottes zum Menschen. Die Personalität als Grundstruktur des Gottesverhältnisses des Menschen wiederum ist die Erfüllung des Wesens der Religion als Vertrauen in das Unverfügbare im Gegensatz zur Magie. Jesus Christus als das Symbol der Liebe zwischen Gott und Mensch, die aus dem Personsein Gottes folgt, ist darum die universale Erfüllung des Wesens der Religion. Jesus Christus ist das fleischgewordene Gotteswort und das geistgewordene Menschenwort in einem.⁷¹ So kennen wir durch ihn nicht nur das Wesen des Menschen, sondern auch das Wesen Gottes: "Wer und was Gott und wer und was der Mensch in Wahrheit ist, das haben wir nicht frei schweifend zu erforschen und zu konstruieren, sondern dort abzulesen, wo ihrer beider Wahrheit wohnt: in der in Jesus Christus sich kundgebenden Fülle ihres Zusammenseins, ihres Bundes."⁷² Die Partizipation des Christussymbols an der symbolisierten Wirklichkeit Gottes darf aber nicht zur Identifikation führen. Gott selbst bleibt auch für eine universale Christologie im letzten unverfügbar.⁷³

Indem Jesus Christus die Einheit der Repräsentanz Gottes vor den Menschen und der Repräsentanz des Menschen vor Gott darstellt, ist er das universale Symbol für die Einheit von Gott und Mensch, in der die Wesensbestimmung des Menschen sichtbar wird: "For Jesus Christ is the *logos* present in the creational act of God and at the same time the *logos* become incarnate for the redemption of all mankind. Therefore Jesus Christ as the *logos* of God is the embodiment of the meaning and goal of human life. In this Jesus Christ as the final revelation of God, all religions, Christianity included, confront the

criterion of the truth which they seek."⁷⁴ Gerade weil Jesus Christus der Repräsentant aller Menschen ist, weil er alle Religionen "mit der Wahrheit, d.h. mit sich selbst konfrontiert", befinden sich die Religionen in der Solidarität der Annahme durch Gott in Jesus Christus wie auch ihres Gerichtes. Für die Theologie der Religionen folgt daraus, daß angesichts der Universalität der Repräsentanz Christi alle Religionen gleich nah und gleich fern zu Gott stehen, daß sie auf einer Ebene liegen.⁷⁵

5. Jesus Christus wirkt als der Heilige Geist universal. Wir hatten oben den Gedanken der trinitarischen Einheit dargestellt, aus dem nun folgt, daß die Gegenwart des in Jesus Christus symbolisierten Gottes im universalen Wirken des Geistes aktualisiert wird. Der Geist ist die Wirkungsweise des Auferstandenen in der "Zwischenzeit" der Kirche. Der Geist wirkt in der Kirche, die eine "vorläufige Darstellung" des Gottesreiches in aller Zweideutigkeit ihrer Existenz gleichnishaft zu realisieren hat.⁷⁶ Er wirkt ebenso außerhalb der Kirche.⁷⁷ Es gibt "die Jesus Christus Erkennenden, die Christen, und die ihn Nicht-Erkennenden, die Nicht-Christen", Jesus Christus ist aber der Grund und die Hoffnung aller.⁷⁸ Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß der "objektiven Realität" Jesus Christus zweierlei Weisen "subjektiver Realisierung" der Erkenntnis und Anerkenntnis durch die Menschen korrespondieren.⁷⁹ Das ändert jedoch nichts daran, daß der Geist als "der besondere Modus der Wiederkunft und also der Gegenwart und Aktion Jesu Christi an dem Ort und in der Zeit der Mitte zwischen seiner Auferstehung und seiner letzten Erscheinung"⁸⁰ universal wirkt. Daraus folgt, daß in der Wirksamkeit des Geistes die Offenbarung ununterbrochen weitergeht, die durch Gott in Jesus Christus geschehen ist, daß aber andererseits der Geist die antizipierte Parusie ist.⁸¹ In dieser Zwischenstellung ist der Geist die universale Gegenwart Christi. Die Theologie der Religionen wird also die Geistwirklichkeit in den Religionen aufdecken und christologisch prüfen müssen.

6. Auf Grund der universalen Christologie erscheinen alle Phänomene der Welt im Lichte Christi.⁸² Denn der Ort der Inkarnation ist die Welt in ihrer Totalität. Weil theologische Anthropologie von der Christologie her zu entfalten ist, gilt: "Der natürliche Mensch ist nun einmal - auch mit seinem natürlichen Wissen um sich selbst - im Bereich der göttlichen Gnade: in dem Bereich, in dem auch Jesus Mensch gewesen ist."⁸³ Weil die Christologie als Interpretation des Symbols, das Gottes Schöpfungs- und Versöhnungshandeln als seinen heilvollen Urwillen zum Menschen interpretiert, der Anthropologie theo-logisch vorausgeht, muß die Theologie der Religionen ihren Ge-

genstand unter der Voraussetzung des universalen Christus entfalten. Sie wird sein Licht in den Religionen wiederfinden, denn Jesus Christus ist das Licht der Welt.⁸⁴

7. Jesus Christus ist als das Symbol für die universale Heilsmacht Gottes die Verheißung der eschatologischen universalen Erlösung. Wir hatten aus dem universalen Christussymbol bisher die Konsequenzen für den Bereich menschlicher Geschichte erwogen. Das Ergebnis war der sichtbare Heilswille Gottes in Jesus Christus für die gesamte Menschheit. Weil aber menschliche Geschichte nicht isoliert werden kann aus dem Zusammenhang aller geschöpflichen Wirklichkeit, folgt aus dem Heilswillen Gottes für den Menschen sein Heilswille für die Welt, für den Kosmos. Man hat das hier darzustellende Anliegen unter dem Stichwort der "kosmischen Christologie" entfaltet.⁸⁵ Dieser Begriff hat Mißverständnisse hervorgerufen, darum erscheint es uns geraten, von einer universalen Christologie in kosmischen Dimensionen zu sprechen. Denn wir kennen weder die volle in Christus offenbarte Wirklichkeit, weil sie die Antizipation der eschatologischen Fülle ist, die uns geschichtlich gebrochen vermittelt ist, noch ist unser Begriff des Kosmos in sich abgeschlossen. Die Aussage über das Wirken Christi im Kosmos ist eine symbolische Aussage. Die Interpretation von Kol. 1 und 1.Kor. 15 führt im Zusammenhang der Einheit von Gottes Schöpfungs- und Versöhnungshandeln dahin, daß Christus das universale Symbol für eine Erlösung in kosmischen Dimensionen deshalb ist, weil in ihm alle Mächte, die die Schöpfung bedrohen, überwunden werden; anders ausgedrückt: das Symbol Jesus Christus ist Ausdruck der Macht des Seins über das Nichtsein. Es ist die Totalität der Vollendung der Schöpfung Gottes. Jesus Christus ist die Erfüllung des "messianischen Archetypus", "er selbst ist der wahre Bund zwischen Gott und dem Kosmos".⁸⁶ Jesus Christus ist der Sinn und das Ziel des gesamten Weltgeschehens, weil dieses der Ort der Realisierung von Gottes Liebe in der Schöpfung ist. Dies gilt ohne Einschränkung. Das Evangelium ist die befreiende Macht, die in der gesamten Schöpfung wirkt und in der eschatologischen Erfüllung zu ihrem totalen Ziel kommen wird! "Christus hatte von Anfang an als Erlöser an allem teil, was wir Schöpfung nennen. Er wird bis zum Ende der Zeit da sein, wenn ihm, wie die Bibel sagt, alle Dinge untertan sein sollen. Diese vollständige Verwandlung von Gottes gesamter Schöpfung ist die Substanz des Friedens, die Ganzheit, welche das Werk Gottes in Christus ist, der die Welt mit sich selbst versöhnt."⁸⁷ Es ist das Zentrum der Theologie Karl Barths, diese letzte völlige Einheit Gottes mit seiner Schöpfung im Christussymbol anzuschauen. Und weil "the exclusive claim of Barth's Christology must be seen in

the relation to the inclusive way in which Christ embraces all truth in himself"⁸⁸, ist hier der Ausgangspunkt gegeben für eine Theologie der kosmischen Versöhnung. Barths Aussagen gehen bis an die Lehre der Apokatastasis pantōn heran. Das im Lichte biblischer Eschatologie gedeutete universale Christussymbol kann den Gedanken der Apokatastasis pantōn als Grenzaussage in sich aufnehmen, ohne die Dialektik von Antizipation und von der Zukunft erwarteter Erfüllung aus dem Auge zu verlieren, die auch den Begriff der Apokatastasis als bedingte Aussage interpretiert. Neben dieser Grenzaussage behält die Rede vom Gericht und der Verurteilung des Sünders ihr volles Gewicht. Die Theologie der Religionen geht vom Paradox der Einheit beider Aussagen aus, sie hat jedoch ihren tiefsten Grund in der im Christussymbol implizierten Versöhnung in kosmischen Dimensionen.⁸⁹

2.2.3. Die universale Offenbarungserkenntnis

1. Die Möglichkeit einer universalen Erkenntnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist begründet in der Einheit von ontischer und noetischer Offenbarung in der Inkarnation. Die sich in der Inkarnation vollziehende Selbstmitteilung Gottes ist ein Faktum, das objektiv geschieht. Diesem objektiven Moment entspricht das subjektive der Rezeption der Offenbarung durch den Menschen. Die Möglichkeit der Rezeption ist in der Offenbarung mitgegeben. "Der Erniedrigung des Sohnes Gottes dort entspricht hier die Selbsterschließung jenes objektiven Faktums, in welcher er sich einem es erkennenden Subjekt mitteilt."⁹⁰ Die Offenbarung hat nur Bestand, indem sie in ihrem Geschehen die objektive und subjektive Seite des religiösen Aktes umfaßt, wie wir ihn exemplarisch im Teil A dieser Arbeit bei Barth und Otto beschrieben hatten.

Barth bejaht die Rede vom testimonium spiritus sancti internum, "sofern es in ihm auch um die Erschließung des Menschen selbst für das ihm objektiv Erschlossene geht"⁹¹, sofern also das testimonium externum vorausgesetzt ist. Es ist allerdings wenig sinnvoll, in diesem ganzheitlichen Geschehen einen Primat der einen oder anderen Seite postulieren zu wollen, weil das religiöse Erleben darin besteht, daß das Objektive im Subjekt aufgenommen wird bzw. umgekehrt, daß das Subjekt vom Objektiven affiziert wird. Wohl aber gibt es einen ontologischen Primat des Objektiven, weil die Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes gedacht werden muß, in der Gott Subjekt ist. Gott ist überhaupt nicht anders zu denken als das allumfassende Subjekt der Schöpfung und Versöhnung, er erscheint nur im Offenbarungsakt als objektiviertes Subjekt unserer Erkenntnis. Gott bleibt der allein Handelnde

de. Das wird deutlich dadurch, daß die religiöse Erfahrung nicht erlebt wird als eine menschliche Aktivität oder ein Akt der Phantasie des produktiven Bewußtseins, sondern religiöse Erfahrung hat ihr Wesen gerade darin, daß sie erlebt wird als ein "Von-außen-Affiziert-sein", als Bewegung, in die der Mensch hineingenommen ist, als Geschenk (vgl. die Analyse Rudolf Ottos).⁹² Das Offenbarungserlebnis ist das Erlebnis des Geheimnisses, weil es aus einem unverfügbaren Grunde heraus geschieht.⁹³ Offenbarung ist Erleuchtung, weil sie die Vermittlung eines menschlichem Wissen transzendenten Inhaltes ist, der freilich in dieser Vermittlung sich sofort in immanenter Gebrochenheit darstellt.⁹⁴ Diese beiden Bestimmungen sind als Paradox gegenseitig aufeinander zu beziehen, und dieses Paradox ist auch der Grund dafür, daß das religiöse Erlebnis niemals in adäquaten Kategorien ausgesagt werden kann. Bestes Beispiel dafür ist Ottos Definition des Heiligen. Alle religiösen Aussagen können ihrem Aussageinhalt immer nur mehr oder weniger angemessen sein, weil der Inhalt des Inkarnationsgeschehens zu seiner Form im Widerspruch steht: der unendliche Gott wird unter den Bedingungen endlicher Existenz sichtbar. Diese Aussage ist die Form des Paradoxes im objektiven Moment der religiösen Erfahrung und entspricht genau dem, was wir oben für das Paradox im subjektiven Moment dargestellt hatten. Aber eben dieses "mehr oder weniger" setzt die Religionsgeschichte in Bewegung und ist ihr treibender Motor, wie Rudolf Otto nachgewiesen hat. Es wird im dritten Abschnitt dieses Kapitels nach den Kriterien zu fragen sein, wie dieses "mehr oder weniger" bestimmt werden kann.

Freilich wird man hinzufügen müssen, daß das Subjekt-Objekt-Schema für die Beschreibung religiöser Erfahrung bzw. für die Strukturierung von Offenbarungserkenntnis ungeeignet ist. Das Verhältnis des Menschen zum Geistgeschehen ist nicht bestimmt durch ein Haben, sondern durch Partizipation, durch ein Hineingezogenwerden in ein Geschehen, das der Mensch zunächst als ein von außen ankommendes erlebt. Je mehr es den Menschen ergreift, um so mehr wird er es selbst. Wir stehen hier ganz am Anfang möglicher theologischer Arbeit, die damit beginnen müßte, Meditationserfahrungen theologisch zu beschreiben und damit Begriffe zu schaffen, die das Verhältnis Gott-Mensch in einem durchaus neuen Lichte sehen helfen. Die Objektivierung des nichtobjektivierbaren Geist- und Erkenntnisgeschehens muß dabei soweit als möglich vermieden werden. Jedenfalls sollten wir uns klar darüber sein, daß eine "grundsätzliche Trennung zwischen menschlichem und göttlichem Geist weder notwendig noch sinnvoll ist", weil im Geistgeschehen Partizipation geschieht.^{94a}

Weil die Inkarnation als Symbol der Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung ein universales Geschehen ist, wie im Abschnitt 2.2.2. dargelegt wurde, ist infolge der Einheit der objektiven und subjektiven Seite der Offenbarung auch die Erkenntnis der Inkarnation universal möglich, denn sie ist nur die subjektive Seite der Inkarnation.⁹⁵ Das bedeutet für die Theologie der Religionen, daß sie im Bereich der Religionen mit Offenbarungserkenntnis zu rechnen hat, auch wenn diese Religionen in keiner historischen Kontinuität mit kirchlicher Tradition stehen. Die Theologie der Religionen wird auf Grund ihrer Begriffe und Kriterien, die gerade durch diese Kontinuität ermöglicht werden, Offenbarungserkenntnisse im Bereich der Religionen zu qualifizieren haben.

2. Auch die christliche Erkenntnis der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ist in ihrer je geschichtlichen Bedingtheit gebrochene Erkenntnis. In Jesus Christus ist zwar die Totalität der Selbstmitteilung Gottes gegeben, wir Menschen vermögen aber auf Grund der im vorigen Punkt dargestellten notwendigen Inadäquatheit unserer Vorstellungs- und Denkkategorien diese Totalität immer nur bruchstückhaft zu erkennen.⁹⁶ Daraus folgt die Notwendigkeit der ständigen Erneuerung der christlichen Theologie. Weil christliche Theologie keinen absoluten Standpunkt gewinnen kann, ist auch die Theologie der Religionen hier an ihre Grenze geführt. Sie wird nie eine allgemeingültige Begrifflichkeit entfalten können, die dann wie ein Raster auf bestimmte Phänomene in den Religionen aufgetragen werden könnte. Vielmehr muß sie immer im konkreten Fall einzelne Phänomene in ihrem geschichtlichen Kontext untersuchen.⁹⁷ Ändert sich dieser Kontext, so ändert sich auch die Wertigkeit der Phänomene. Damit muß sich aber auch die theologische Begriffsbestimmung ändern. Ihre Konstante ist das Christussymbol, das in den Variablen der Besonderheiten und Strukturen, unter denen dieses Symbol erscheint, immer neu interpretiert werden muß. Das Christussymbol stellt einen inklusiven Universalismus der Erkenntnis der Religionen dar, der ständig neu an der geschichtlichen Wirklichkeit zu verifizieren ist.

3. Das Anerkennen der universalen Offenbarung Gottes durch den Menschen im Sinne einer ganzheitlichen Annahme, die den totalen Lebensvollzug des betreffenden Menschen neu bestimmt, ist Glaube. Glaube ist das durch den Geist bewirkte "Finden" des letzten Lebensgrundes in der Offenbarung und ein Ihm-"Nachgehen".⁹⁸ Weil die Offenbarung universales Geschehen ist, ist es der Glaube auch. Da Offenbarung als Inkarnation das Geschehen der Vermittlung von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit ist, muß der Glaube auch vermittelt sein mit der Totalität menschlicher Wirklichkeit. Glaube darf nicht "neben" dieser

Wirklichkeit stehen, er darf nicht Glaube gegen die Wirklichkeit sein. Darum sind vom universalen Begriff der Offenbarung her Glaube und Wissen keine Gegensätze, sondern sie sind so aufeinander zu beziehen, wie es im Abschnitt 3.2. der Darstellung der Theologie R. Ottos gezeigt worden war. Glaube muß im Wissen begründet sein und das Wissen findet als Einzelwissen seine umfassende Sinngebung im Glauben.⁹⁹ Glaube hat das wissenschaftliche Bewußtsein in Rechnung zu stellen, dem er in der Art der Darstellung seiner Symbolik nicht total widersprechen darf. Denn ein Symbol, das der Vernunft als absurd erscheint, ist absurd und kann den Menschen nicht in seiner Ganzheit ergreifen, die die Vernunft einschließt.¹⁰⁰

Aus dem Gedanken der universalen Offenbarung als Inkarnation folgt, daß die Symbole dieser Offenbarung Glaubenserfahrung und Welterfahrung in einem zu vermitteln haben, denn Inkarnation ist die Vermittlung von Gott und Welt. Glaubenssymbole müssen sich also in zweierlei Hinsicht bewähren: sie müssen erstens den symbolisierten Sachverhalt in seiner Totalität auszudrücken vermögen, und sie müssen ihn zweitens angesichts der gegenwärtigen Welterfahrung adäquat ausdrücken.¹⁰¹ Nach beiden Seiten hin sind die Symbole dynamisch und der geschichtlichen Situation entsprechend zu interpretieren. Für die Theologie der Religionen ergibt sich so der Maßstab, mit dem sie die Wirklichkeit der Religionen zu beurteilen hat. Die Religionen sind zu werten auf Grund der Lebendigkeit ihrer Symbole. Symbole sind dann lebendig, wenn sie der geschichtlich bestimmten Welterfahrung korrespondieren, wenn sie also die Fragen des geschichtlichen und wissenschaftlichen Bewußtseins reflektieren, und sie sind lebendig, wenn sie die Einheit von Gottes Transzendenz und Immanenz in seiner Selbstoffenbarung zum Ausdruck bringen. Dieser Maßstab ist für die christliche Theologie der Religionen das universal gedeutete Christussymbol. Es bietet die Möglichkeit einer inklusiven Theologie der Religionen, es zeigt aber auch die Grenzen der Theologie der Religionen auf, denn sowohl die Religionen als auch die Theologie der Religionen sind in einer ständigen geschichtlichen Wandlung begriffen. Theologie der Religionen bleibt darum eine Forderung, die immer nur in konkreten Einzeluntersuchungen zu verwirklichen ist. Sie ist aber mit innerer Notwendigkeit in der Theologie begründet auf Grund des universalen Anspruches der Theologie, der seine Legitimation in der Universalität Christi hat.

3. CHRISTUS UND DIE RELIGIONEN

3.1. Die Gegenwart Christi in den Religionen

Aus dem universalen Christussymbol ergab sich die universale Wirksamkeit Christi durch den Geist auch im Bereich der Religionen. Wir müssen nun aber auch den umgekehrten Gedanken denken: Wo der Geist Christi wirksam wird, ist Christus präsent. Wo ein Licht leuchtet, ist es, ob erkannt oder unerkannt, sein Licht.¹⁰² Wo immer die Bestimmungen in der Welt auftauchen, die wir Christen an dem universalen Christus ablesen, ist es die Wirklichkeit Christi. Weil Christus die Erfüllung der menschlichen Wirklichkeit und die Überwindung der Zweideutigkeit ist, ist er auch die Erfüllung des in allem menschlichen Leben und Fragen Gesuchten.¹⁰³ Er ist damit die Antwort und der Inbegriff dessen, was wir unter den vier Gesichtspunkten möglicher religiöser Erfahrung im Abschnitt 2.1.1. dargestellt hatten. Er ist der Inbegriff der Totalität des Seins, der Liebe, der Freiheit und der Erfüllung der Geschichte im Eschaton. Umgekehrt kann nun auch gesagt werden: Wo Symbole der Totalität des Seins, der Liebe, der Freiheit und der eschatologischen Erfüllung der Geschichte lebendig sind, ist die Wirklichkeit gegenwärtig, die wir in Christus erfahren. Inkarnation bedeutet "Synkretismus" Gottes mit der Welt als Entäußerung in die Welt.¹⁰⁴ "Die integrale Aufgabe des Christus ist die der Schöpfung, der Erlösung und der Verherrlichung... Christus, der Erlöser, verrichtete seine Mission durch die Kenosis der Inkarnation."¹⁰⁵ Wo immer Welt ist, ist sie von Gott in Anspruch genommen. Es gibt keine Wirklichkeit, die nicht zum Symbol für Gott in Christus werden könnte. Und in der Tat ist die Geschichte der christlichen Kirche und der christlichen Theologie ein anschauliches Beispiel dafür, wie immer wieder neue Symbole und Begriffe für Christus in Anspruch genommen werden. Dies geschieht bewußt im Traditionszusammenhang mit Jesus von Nazareth. Aus der Universalität Christi folgt aber, daß es solches "In-Anspruch-nehmen" auch außerhalb dieses Zusammenhanges gibt. Denn es ist kein ontischer, sondern ein noetischer Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen.¹⁰⁶ Die Kirche ist "the continuation of the Word Incarnate" und "the religions and what is religious are called to salvation, tend towards Christ, the author of salvation, and implicitly yearn for Christ to have their meaning and fulfilment".¹⁰⁷ Die Kirche muß die Freiheit

des universalen Wirkens Christi in eigener Beschämung wegen der allzu häufig durch sie verursachten Unfreiheit bekennen. Zum Beispiel folgt daraus ein Urteil über eine Richtung des japanischen Buddhismus wie dieses: „Wir meinen angesichts des Gottes, der durch Jesus Christus zu uns spricht, daß Gott der Herr aller Ordnungen, der Herr auch des Dharmas sei. Der Lotus-Dharma, das wunderbare Gesetz der Lotusblüte, ist in seiner Mächtigkeit ein Geschenk, ein Angebot dieses Gottes, der in Jesus Christus zur gesamten Menschheit spricht, der durch das Lotus-Sutra, durch Nichiren, auch durch die Sokagakkai zu der Freiheit aufrufen will, die in Vollkommenheit im Menschen Jesus zur Sprache gekommen ist und uns heute noch ruft.“¹⁰⁸ Allerdings wird man nicht so pauschal urteilen dürfen. Wo der Geist Christi wirkt, ist Christus präsent, aber auch das Lotus-Sutra ist zweideutig, es treibt auch faule Blüten. Keine Religion hat als solche den Geist Christi, obwohl sie schon in seiner Wirklichkeit eingeschlossen ist. Sie bleibt zweideutig. Ebenso wie für das Christentum gilt dieser Satz auch für alle anderen Religionen.¹⁰⁹ Es muß gezeigt werden, inwiefern hier Freiheit realisiert ist, ob also Christus wirklich gegenwärtig ist. Das muß konkret geschehen; Barth gibt dafür ein Beispiel¹¹⁰: Wenn im biblischen Zeugnis (auffallend häufig) gerade Nicht-Juden den Willen Gottes erfüllen bzw. die Nachfolge Christi praktizieren, wie z.B. der Samariter im Gleichnis von Luk. 10, dann ist eigentlich Christus selbst am Werke. "Eigentlich Er tut die Tat der Liebe in der einen und in der anderen ihrer Dimensionen."¹¹¹

Barth hat das Problem, das uns hier beschäftigt, unter dem Thema der "wahren Worte" abgehandelt, die auch "extra muros ecclesiae" gesprochen werden können.¹¹² In unserer Interpretation, die über Barths eigene Ausführungen hinausgeht, aber den Anspruch erhebt, die Intention seiner Theologie weiterzuführen, sind diese "wahren Worte" eigentlich Worte des universal wirkenden Christus. Christus aber ist das Symbol für die Liebe Gottes, die sich in seinem Bundesschluß mit den Menschen manifestiert, der im Schöpfungs- und Versöhnungshandeln Gottes realisiert wird. Die Wahrheit außerhalb der Kirche steht prinzipiell auf dem gleichen Boden wie die Wahrheit innerhalb der Kirche¹¹³, sie geht die Kirche direkt an als Kritik an ihrer eigenen Situation.¹¹⁴ Grundsätzlich gilt, daß Wahrheit in allen Wirklichkeiten der Welt auftreten kann, in der Profanität wie in den Religionen. Denn ontisch befinden sich alle auf der gleichen Stufe.¹¹⁵ Die Universalität Gottes in Jesus Christus umgreift die gesamte Schöpfung, die Profanität und die Religionen untereinander zeichnen sich aber durch eine mehr oder weniger hohe noetische Stufe aus, indem sie die Wahrheit Christi erken-

nen und bewußt ergreifen oder nicht. Deshalb erübrigt sich die Frage nach dem "Anknüpfungspunkt" und nach der "natürlichen Theologie", weil statt dieser die universale Christologie die eindeutige theologische Position ist.¹¹⁶ Die Gegenwart Christi in den Religionen bedeutet für die Theologie der Religionen, daß diese die Wahrheit nicht in den Bereich der Religionen hineinzutragen hat, sondern daß sie die Wahrheit aus den Tiefen der Religionen ans Licht bringen muß. Dies geschieht am Maßstab des Symbols des universalen Christus.

3.2. Theologische Kriterien der Wahrheit

Wenn wir von Wahrheit in bezug auf religiöse Erfahrung sprechen, meinen wir die Übereinstimmung dieser Erfahrung 1. mit der fortschreitenden Individuation der menschlichen Person in der jeweiligen geschichtlichen Situation und 2. mit den Grunderfahrungen religiösen Erlebens, wie sie in den Quellen der betreffenden religiösen Tradition ausgedrückt sind. Religiöse Wahrheit ist damit eine Kategorie, die auf den individuell-personalen wie auf den kollektiv-geschichtlichen Bereich bezogen ist. Sie wird gefunden in der jeweiligen Verifizierung eines religiösen Phänomens in beiden Dimensionen, wobei eine gegenseitige Interpretation des personalen, auf Individuation gerichteten Momentes im Zusammenhang der jeweiligen Weiterfahrung einerseits und dem kollektiven Moment der Rückkopplung an die Tradition anderseits notwendig ist. Es gibt darum kein konstantes Bewertungsprinzip für religiöse Wahrheit, das exakt definiert wäre, sondern religiöse Wahrheit wird in dem beschriebenen zweidimensionalen Interpretationsfeld gefunden, das bei jedem empirischen Einzelfall neu aufgebaut werden muß und darum auch immer neue Phänomene "wahrer Verwirklichungen von Religion" erkennen läßt. Im Folgenden soll dieses Modell einer christlichen Wertung religiöser Erfahrungen zugrunde liegen.

Aus der Spannung der schon antizipierten Herrschaft Christi über die Welt und der noch nicht realisierten Erfüllung dieser Herrschaft entsteht die Zweideutigkeit der menschlichen Situation. Neben der schon in der Welt verwirklichten Herrschaft Christi existiert auch noch der Bereich der Sünde. Nicht alles, was in der Welt geschieht, ist darum schon vollendet. Im Gegenteil: unsere Erfahrung ist oft die der Hoffnungslosigkeit und der Ungeborgenheit, der schuldhaften Verstrickung und des dämonischen Verkettetseins in undurchschaubare geschichtliche Zusammenhänge. Im Glauben machen wir aber die Erfahrung der Hoffnung in der Hoffnungslosigkeit, des Geborgenseins in der Ungeborgenheit, der Befreiung aus der Schuld in schuldhaften Verfehlungen und der Erlösung vom Zwang dämonischer Mächte unter dem Druck

dieser Mächte. Er ist die Erfahrung des "Trotzdem".

Um nun die Wirksamkeit des universalen Christus von den in der Welt wirkenden dämonischen Mächten unterscheiden zu können, bedarf es konkreter Kriterien für die Wahrheit. Die christliche Theologie vermag auf Grund des ihr gegebenen Evangeliums von Jesus Christus, solche Kriterien zu entwickeln. Karl Barth hat als ein Ergebnis seiner Versöhnungslehre vier Kriterien genannt¹¹⁷, die hier umgeformt weitergedacht und konkretisiert werden sollen. Eine Neuformulierung der Barth'schen Kriterien erscheint mir deshalb notwendig, weil Kriterien der christlichen Wahrheit die Totalität des Lebens vor Gott nach christlichem Verständnis aussagen müssen.

1. Wahrheit muß mit dem Geist der Heiligen Schrift übereinstimmen. Dies ist ein konstitutives Kriterium. Es meint die Übereinstimmung nicht im Buchstaben und in Einzelaussagen, sondern im Geist.¹¹⁸ Vom Zentrum des Neuen Testaments her ist alle biblische und nichtbiblische Tradition zu interpretieren. Auf Grund der Universalität ist Christus überall zu finden. Er ist an keine bestimmte Tradition gebunden. Auch Symbole, die in der Bibel nicht in den Blick kommen, dürfen darum so interpretiert werden, daß sie auf das Christussymbol weisen, weil sie schon immer Ausdruck der Universalität Christi sind.

Das Zentrum des Neuen Testaments ist die Gestalt Jesu Christi. Die Proexistenz des die Liebe Gottes zum Menschen symbolisierenden Christus deutet auf die positive Bezogenheit des transzendenten Sinngrundes für die Welt und den Menschen hin. Die Proexistenz in doppelter Dimension ist dann als Geist der Heiligen Schrift zu bezeichnen, nämlich in der Dimension Gott-Mensch und in der Dimension Mensch-Mitmensch. Beide Dimensionen sind eine Einheit. Die Proexistenz ist Ausdruck der Personalität, die wir als Grundkategorie des Ausdrucks von Transzendenz Erfahrung bezeichnet hatten, weil der Mensch im personalen Bereich die Unverfügbarkeit des Seins existentiell erfährt. Die in Jesus Christus symbolisierte Proexistenz ist somit der jeder religiösen Erfahrung zugrunde liegende Inhalt.¹¹⁹

Der Begriff der Proexistenz wird im Neuen Testament durch die Einheit der Symbole von Inkarnation-Kreuz-Auferstehung ausgedrückt. Die Inkarnation interpretiert die liebende Zuwendung Gottes zum Menschen, die in der Hingabe am Kreuz ihren Höhepunkt und in der Auferstehung ihre Vollendung erfährt. Die Einheit der drei Symbole, die gegenseitig einander interpretieren, stellt die Beziehung des unendlichen Gottes zur endlichen Welt dar. Das Kreuz ist deshalb das zentrale Symbol, weil es in der Symbolsetzung zugleich das sich

selbst negierende Element enthält, das die Kritik aller Verabsolutierung einzelner Symbole bedeutet. Es ist die Einheit von Ja und Nein Gottes gegenüber aller Glaubenswirklichkeit in den Religionen, die angesichts der Transzendenz Gottes auf die symbolischen Aussagen in allen Religionen fällt.¹²⁰ Das Kreuz macht die "Einzigartigkeit" (nicht Absolutheit), die "Achse" (R. Otto) des Christentums aus.¹²¹ Alle anderen Religionen sind in ihrer Weise auch einzigartig. Im Dialog der Religionen ist nach Ausdrucksformen des im Kreuz Jesu Christi Gesagten zu suchen. Das Kreuz enthält eine umfassende Deutung der Beziehung Gottes zur Welt, weil es die notwendige Einheit von Zorn Gottes und Liebe Gottes zur Sprache bringt. Diese Einheit ist der Religion wesentlich: "The connection between accusation and consolation is perhaps the most striking feature of religion. God threatens and protects. He is the ultimate danger and the ultimate shield."¹²² Das Kreuz ist die reale Form der Antizipation des eschatologischen Heils unter den Bedingungen der Existenz. Es begründet Hoffnung gerade durch seine desillusionierende Aussagekraft.¹²³

Unter diesen Voraussetzungen können Einzelstrukturen, die die Proexistenz im doppelten Sinne ausdrücken, in der Welt der Religionen als Wahrheit des universalen Christus wiedergefunden werden.

2. Wahrheit muß mit den Anliegen der christlichen Tradition übereinstimmen. Dies ist ein regulatives Kriterium. Es meint die innerchristliche Reflexion über das Wesen des im Neuen Testament gegebenen Evangeliums und ist als Verstehenshilfe zum ersten Kriterium zu sehen. Es hat keine selbständige Bedeutung, denn das widerspräche unserer ersten Forderung an eine Theologie der Religionen. Weil religiöse Symbole unter den Bedingungen der Geschichte ihre Aussagekraft verlieren, muß die Theologie die biblische Botschaft von der Proexistenz des Christus in immer neuen, der geschichtlichen Situation entsprechenden Begriffen ausdrücken. Denn nur dann ist ein Symbol wahr, wenn es das unbedingte Anliegen entsprechend der gegenwärtigen Welterfahrung voll zum Ausdruck bringt. Die Theologie der Religionen wird deshalb die konkreten Inhalte des ersten Kriteriums immer wieder neu zu formulieren haben, weil sie es mit einem sich ständig wandelnden Erkenntnisobjekt (ihre eigenen Aussagemöglichkeiten) und einem sich wandelnden Erkenntnisobjekt (die konkreten Religionen) zu tun hat. Sie kann kein ein für allemal gültiges Wertesystem schaffen. Das ist ihre Grenze, die in der Bedingtheit aller dogmatischen Aussagen ihre Ursache hat.¹²⁴

Als mögliche Füllung des hier genannten formalen Prinzips seien zwei Beispiele genannt, die sich als dogmatisch relative Formulierungen an der Wirklichkeit insofern zu bewähren haben, als am Einzelfall unter-

sucht werden muß, ob sie in der Lage sind, die Proexistenz des Christus in der Wirksamkeit des universalen Christus in den Religionen darzustellen:

a) Paul Tillich schlägt vor, als dogmatisches Kriterium für die Wahrheit die Einheit des sakramentalen, mystischen und prophetischen Elementes in den jeweils untersuchten Religionen zu setzen. "Das Heilige erscheint universell in allem Endlichen und Partikularen, und es erscheint jeweils auf besondere Art."¹²⁵ Das ist die sakramentale Grundlage, die sich in ihrer Partikularität jeweils zu verabsolutieren sucht. Darum stellen sich diesem das mystische und das prophetische Element entgegen. Das mystische Element sucht das Unbedingte jenseits aller Verwirklichungen. "Das Partikulare wird in dieser Haltung um des Unbedingt-Einen willen negiert und das Konkrete wird entwertet."¹²⁶ Das prophetische Element sucht das Unbedingte im moralischen Anspruch des Sollens in der Partikularität, der sich gegen die dämonischen Konsequenzen wendet.¹²⁷ Die dialektische Einheit aller drei Elemente deckt das Wesen der Religion auf und ist darum ein geeignetes dogmatisches Regulativ. Es hat aber seine Grenze darin, daß einzelne Vereinseitigungen in den Religionen wahr sein können in ihrem geschichtlichen Zusammenhang.¹²⁸ Dieses dogmatische Kriterium ist darum kein Schema.

b) Wolf-Dieter Marsch schlägt als dogmatisches Kriterium für die Wahrheit der Religionen die Einheit der Interpretation des Gottesgedankens im Hinblick auf "1. Schöpfung/Geschöpfsein des Menschen; 2. Sünde/Gesetz als seine faktischen Bestimmtheiten; 3. Christi Tat/Rechtfertigung als der zentrale 'Bruch' im Religionsverständnis; 4. Kirche als das Moment der Gemeinschaftsbildung der in Christus Gerechtfertigten; 5. eschatologische Hoffnung innerhalb und über das raum-zeitliche Dasein hinaus als das Telos der Religion"¹²⁹ vor. Dieses Schema ist zwar zur christlich-theologischen Selbstreflexion sehr sinnvoll, und es kann auch hilfreich beim Verstehen fremden religiösen Gedankengutes sein, wenn die Begriffe nicht schon in ihrer festgelegten christlichen Interpretation vorverstanden werden. Im allgemeinen hat dieses Kriterium seine Grenze aber darin, daß es zu speziell ist und die Gefahr des Übertragens christlich-dogmatischer Tradition auf andere Religionen zu groß ist.

Eine Theologie der Religionen kann dogmatisch das nur allgemein beschreiben, was im Einzelfall konkret auszuführen ist.¹³⁰

3. Wahrheit muß sich in der Art der Lebensführung der Gläubigen niederschlagen. Dieses Kriterium stellt die unmittelbare Beziehung von Religion und Ethik in Rechnung, wie sie

sich in der Entfaltung des Heiligen auf seine ethischen Inhalte hin (R. Otto) ausdrückt. Religion muß im Sinne des Evangeliums "Früchte" tragen, sonst ist sie nur ein intellektueller Akt, der des existentiellen Betroffenseins ermangelt. "Ihrem ursprünglichen Wesen nach ist die Religion eine Orthopraxis (in die die Orthodoxie hineingestellt ist), denn sie beschränkt sich nicht darauf, eine Lehre zu verkünden, sondern sie will vor allem dem Menschen das Heil bringen. Aus diesem Grunde verlangt jegliche religiöse Überlieferung einen Wechsel der Ebene, eine Wiedergeburt."¹³¹ Die Orthopraxis hat wiederum ihren Maßstab am Evangelium, das in seinem Wesen die Befreiung des Menschen bedeutet von allen ihn dämonisch bedrückenden Mächten.¹³² Der universale Christus ist als Symbol der Menschenfreundlichkeit Gottes das Symbol der Befreiung, weil Gott in seinem Versöhnungshandeln die Menschen aus der Verstrickung in die Sünde erlöst hat. Das gesamte Neue Testament ist Zeugnis dieser Befreiung. Wahrheit in den Religionen muß die Menschen zu einem neuen Leben befreien, das ihnen Freiheit gewährt in dem Sinne, wie wir oben die Erfahrung des Heiligen als Erfahrung der Freiheit bezeichnet hatten.

4. Wahrheit muß konstruktiv sein. Dieses Kriterium ist das Äquivalent zum dritten Kriterium, denn die heilvolle Zuwendung Gottes zum Menschen wirkt sich nicht nur im individuellen, sondern auch im kollektiven Bereich aus. Wahrheit des universalen Christus stiftet Gemeinschaft der Menschen untereinander, weil alle in der umfassenden Liebe Gottes geborgen sind und weil die neue Freiheit zur Hinwendung zum Mitmenschen befreit. Das Versöhnungsgeschehen hat immer die doppelte Dimension Gott-Mensch und Mensch-Mit-mensch. In beiden Dimensionen bedeutet das Christussymbol Zuspruch und Anspruch, Bejahung und Verneinung der menschlichen Wirklichkeit. Wahrheit bestätigt und verneint die vorfindliche menschliche Gemeinschaft zugleich, denn menschliche Gemeinschaft muß in immer neuer Weise transzendiert werden aus ihrer Vorläufigkeit in die Einheit des Christus hinein. Dies trifft die christliche Gemeinde. Sie wird durch Wahrheit in den Religionen bestätigt und in Frage gestellt, insofern in der außerhalb sich manifestierenden Wahrheit die Gleichnishaftigkeit der Gemeinde für das Reich Gottes in ihrer universalen Bejahung erscheint und gleichzeitig aber das Versagen und der Mangel der christlichen Gemeinde aufgedeckt wird, wo Nichtchristen das Evangelium in tieferer Weise verstehen und leben.¹³³ Dies trifft aber auch nichtchristliche Gemeinden, die durch die Wahrheit des universalen Christus konstruktiv aufgebaut werden, wenn sie den Zuspruch und Anspruch Gottes erfahren und selbstkritisch zur vertiefenden Reformation ihrer Lebenswirklichkeit fortschreiten.¹³⁴

Die Auferbauung der Gemeinde geschieht in der doppelten Weise auf Gott und den Mitmenschen hin. Dies hat die direkte Folge, daß sich Wahrheit in den Religionen in der Einheit von Kontemplation und Aktivität ausdrückt. Beide Momente dürfen nicht auseinandergerissen werden, weil sonst die Totalität der Zuwendung Gottes zum Menschen übersehen würde, die die "Mystik der Transzendenz" und die "Mystik der Inkarnation" vereint. Wahrheit als konstruktives Element in der Mitmenschlichkeit ist "ein Einstehen für den ganzen Kosmos vor Gott in Aktion, Kontemplation und Liebe".¹³⁵ Die Theologie der Religionen wird gerade an dieser Stelle fruchtbare Arbeit leisten können, indem sie zeigt, daß die "westlich-christliche" Aktions-theologie und die "östlich-hinduistische und buddhistische" Mystik der Kontemplation keine Alternativen sind, sondern als zwei Elemente in der einen Wahrheit des universalen Christus zusammengehören.¹³⁶

Abschließend ist zur Frage nach den Kriterien der Wahrheit zu sagen, daß keine Religion diesen Kriterien voll entspricht. Alle sind auf dem Weg. Christliche Theologie der Religionen hat aufzudecken, "that no religion, in so far as it is expressed through human thoughts and forms under the conditions of existence, is entitled to become a norm or criterion for other religions. All religions, Christianity not excepted, must therefore look for a criterion beyond themselves."¹³⁷

Dieses Kriterium ist die Wirksamkeit des universalen Christus, wie wir sie hier in vierfacher Weise auszulegen gesucht haben. Gerade aus der Erkenntnis, daß keine Religion die Wahrheit voll verwirklicht, sind die Religionen füreinander zum Dialog und zur Begegnung ohne Vorurteil befreit. Die Freiheit von der eigenen Religion ist durch Christus eröffnet, und sie befreit zur Freiheit für alle Religionen.¹³⁸

4. DIE GEMEINSCHAFT DER RELIGIONEN

4.1. Die Einheit der Religionen

Nachdem wir die theologischen Grundlagen einer Theologie der Religionen erörtert haben, müssen in diesem Abschnitt nun noch die Konsequenzen für das praktische Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen gezogen werden.

Der universale Christus als das Symbol der Zuwendung Gottes zur Schöpfung ist allen Religionen transzendent. Seine Wahrheit wird in den einzelnen Religionen mehr oder weniger adäquat erfaßt und verkündet, er bleibt aber immer unverfügbar.

Daraus folgt eine Solidarität der Christen mit den Nichtchristen in- und außerhalb der Religionen¹³⁸, denn das Ja Gottes zu seiner Schöpfung,

in dem das Nein über ihre dämonisch verzerrte und sündhafte Wirklichkeit eingeschlossen ist, betrifft alle in gleicher Weise. Die Religionen repräsentieren diese dämonische Wirklichkeit einerseits, in ihnen wird aber auch schon der Anbruch der neuen Schöpfung und die Überwindung des Unheils präsent als Antizipation des eschatologischen Heils. Religionen sind die gleichnishafte Darstellung der Zukunft Gottes unter den Bedingungen der Existenz, sie sind die gebrochene Manifestation des Heiligen. Wir hatten gesehen, daß es Unterschiede zwischen den Religionen in ihren einzelnen Verwirklichungen der Repräsentation des Heiligen gibt, daß diese Unterschiede am Maßstab des universalen Christus gemessen werden können, und wir hatten im vorigen Abschnitt einige Kriterien dafür entwickelt.

Alle Religionen stehen ontisch auf einer Ebene. Wenn wir die Struktur graphisch darzustellen hätten, müßten wir einen Kreis zeichnen, auf dessen Kreislinie die einzelnen Religionen einschließlich des Christentums in gleicher Weise einzuzeichnen wären. Im Mittelpunkt des Kreises steht das Symbol des universalen Christus, dessen Macht wie eine Energie wirkt, die das Auseinanderbrechen des Kreises ebenso verhindert wie ein Zusammenstürzen in seinen Mittelpunkt, denn die Kraft Christi ist Fascinosum und Tremendum, sie ist die sich offenbarende integrierende Liebe, in der die Abstand gebietende Unverfügbarkeit und Majestät Gottes eingeschlossen ist. Vom Mittelpunkt des Kreises verlaufen Strahlen zu allen Punkten an der Peripherie, d.h., alle Religionen partizipieren an der Macht und Heilsfülle des in Christus heilschaffenden Gottes. Dadurch entstehen einzelne Segmente der Kreisfläche, die konkreten geschichtlichen Religionen, die alle das Zentrum berühren, keine ist aber das Zentrum, noch verfügt sie darüber. Die Mitte selbst ist unteilbar, darum werden die einzelnen Religionen "die eine und ganze Wahrheit unter je einem besonderen Aspekt und insofern nur implizit, nicht explizit in ihrer Einheit und Ganzheit zur Aussprache bringen".¹⁴⁰

4.2. Der besondere Auftrag der christlichen Gemeinde

Es erhebt sich nun die dringende Frage nach der Identität der Kirche. Wenn alle Religionen ontisch gleich sind, warum verkünden wir dann als Christen das Evangelium? "If there are truth and value discoverable in other religions in the light of Jesus Christ as the final revelation of God, why does one have to accept Christianity and not any other religion?"¹⁴¹

Die Kirche kann das bewußt sein, was die anderen Religionen noch nicht oder weniger bewußt sind. Das ist der Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen: "ihre Er-

kenntnis der göttlichen Gnade, ihre Erkenntnis des Menschen Jesus".¹⁴² Die Christen können noetisch auf einer anderen Ebene als Menschen in anderen Religionen stehen. Wenn religiöse Gemeinden "are consciously (gesp. v. Verf.) based on the appearance of the New Being in Jesus Christ, these groups are called churches. If they have other foundation, they are called synagogues, temple congregations, mystery groups, monastic groups, movements"¹⁴³, aber das ontische Verhältnis zum universalen Christus bleibt bei allen konstant. Wollten wir also das im vorigen Abschnitt für die ontischen Verhältnisse gebrauchte Kreisbild neu für das noetische Verhältnis des Christen zum Nichtchristen zeichnen, so würden alle Strukturen gleich bleiben, allerdings müßte zwischen dem Mittelpunkt und dem Punkt der Peripherie, auf dem die christliche Gemeinde ihren Ort hat, ein besonders starker Strahl, der die tiefere Erkenntnis ausdrückt, gezeichnet werden.

Der Anspruch der besonderen Erkenntnis der christlichen Gemeinde leitet sich vom biblischen Traditionszusammenhang ab. Die Symbol-einheit von Inkarnation - Kreuz - Auferstehung ist das Zentrum des christlichen Glaubens. Dabei handelt es sich nicht um eine abstrakte Idee, sondern im Kreuz ist die Transzendenz Gottes mit der Immanenz geschichtlich real vermittelt. Durch die Geschichtlichkeit des Kreuzes ist die Zuwendung Gottes zur Welt in unserer menschlichen Erfahrungsweise anschaulich geworden. Wir postulieren also nicht nur den Inhalt des Symbols des universalen Christus, die Liebe Gottes, sondern wir haben im biblischen Zeugnis eine Anschauung, um den Inhalt des Symbols jeweils im Kontext unserer geschichtlichen Welt-erfahrung neu zu verstehen und auszulegen. Wir haben dadurch die Möglichkeit, Kriterien für die Wahrheit zu entwickeln und darum bewußt die im Lichte Christi gedeutete Wirklichkeit zu erfahren und zu verändern. Denn im Kreuz Christi wird das Ende der Ver-längerung menschlicher Wünsche und Vorstellungen in die Zukunft hinein symbolisiert. Weil solche Wünsche immer an der Vergangen-heit orientiert sind (jüdischer Messias-Gedanke), wird damit der Raum für Neues in der Zukunft eröffnet. Die Verlängerung des End-lichen in eine "schlechte Unendlichkeit" (Hegel) wird verneint; statt dessen wird Gottes Handeln als der Anbruch des völlig Neuen (Aufer-stehung), als das Transzendente, erfahren. Weil so die Vollendung der Geschichte nicht nur als das Ergebnis der Vergangenheit, sondern als die Realisierung der von der Zukunft erwarteten Möglichkeiten be-griffen wird, stellt die eschatologische Symbolik von Kreuz und Auf-erstehung einen Raum der schöpferischen Freiheit für den Menschen dar. Diese Freiheit wird schon jetzt im geschichtlichen Handeln des

Menschen auf das im Glauben antizipierte Eschaton hin ausgeübt.¹⁴⁴

Wir haben nicht nur die Möglichkeit, das Heil Gottes zu erfahren, sondern wir können diese Erfahrung reflektieren und werten an objektiven Kriterien. Diese Reflexion ist angesichts der Ambivalenz religiöser Erfahrung notwendig. Sie löst einen Integrationsprozeß aus, denn Reflexion ist die Vermittlung der Erfahrung des Heiligen in seiner je besonderen Form mit der Welterfahrung. Welterfahrung schließt aber wiederum Erfahrung der Vernunft ein, so daß in der Reflexion das "Trotzdem" des religiösen Erlebnisses angesichts der Erfahrung des Übels in der Welt in die vernunftgemäße Deutung der Welt im eschatologischen Glauben integriert wird.¹⁴⁵ Dabei erfahren wir den eschatologischen Glauben als eine sich schon jetzt geschichtlich realisierende Antizipation der Zukunft. Durch den Kreis von Erfahrung, Reflexion und neuer Erfahrung entsteht eine Steigerung der Erfahrung des Heiligen auf eine reflektierte Erfahrung hin (Rudolf Otto), die eine Reifung der Religionen, d.h. individuelle und kollektive Individuation, ermöglicht, die den Religionen wesensnotwendig ist. Die besondere Erkenntnis der Christen gegenüber Nichtchristen ist darum nicht unwesentlich. Sie ist das verbindende Element zwischen religiöser Erfahrung und Welterfahrung. Die Einheit dieser Erkenntnis ist jedoch ständig in der Gefahr, wieder zu zerbrechen. Gerade weil sich Christen durch eine noetische Besonderheit auszeichnen, ist das Christsein nicht statisch und ein für allemal vollzogen. Es ist eine Möglichkeit, die immer wieder neu zur Wirklichkeit gebracht werden muß, und der einzelne Christ fällt laufend wieder hinter seine eigene Wirklichkeit zurück auf die noetische Stufe des Nichtchristen. Aber auch die Christenheit als Ganze wird angesichts der Begegnung mit Nichtchristen die Schuld erkennen müssen, die sie im Blick auf ihre eigene Tradition hat, weil sie die Möglichkeiten der eigenen Tradition immer wieder vernachlässigt und nicht ausgeschöpft hat. Sie wird durch die Nichtchristen zur ständigen Selbstbesinnung in diesem Sinne aufgerufen. Darum befindet sich der Christ auf der noetischen Ebene ebenfalls in grundsätzlicher Solidarität mit dem Nichtchristen.¹⁴⁶ Diese wichtige Erkenntnis wird gerade auch in der katholischen Theologie ernst genommen: "Les non-chrétiens ne sont du reste pas les seuls à être exposés au danger de se perdre. Les baptisés eux-mêmes ne doivent-ils pas mener un dur combat, en recourant sans cesse au secours divin, pour résister aux tentations qui les assaillent?"¹⁴⁷ Innerhalb des Christentums ist für die Menschen die Möglichkeit gegeben, tiefer zu erkennen als Menschen in anderen Religionen. Aber diese Erkenntnis muß ständig aktualisiert werden, und in der gesamten Christenheit ist sie nie voll verwirklicht. Denn die Kirche ist eine vorläufige

Erscheinung. Sie ist begrenztes Gleichnis des Reiches Gottes (Barth). Doch gerade so ist sie in der Lage, auf Gott selbst hinzuweisen; die Verabsolutierung des eigenen Seins ist ihr durch die Zweideutigkeit der eigenen Existenz verwehrt.¹⁴⁸ Dies ist der Sinn des Satzes, daß die Kirche vermittels ihrer Schwachheit ihre Sendung erfüllt, es ist die ekklesiologische Interpretation des Symboles des Kreuzes.

Die noetisch höhere Potentialität des Christen bewirkt nicht eine dem Nichtchristen überlegene Aktualität menschlichen Seins. Diese Erkenntnis kann nicht die Quelle neuer Intoleranz sein, weil sie nie ein verfügbarer Besitz ist, sondern ständig neu errungen wird und weil andererseits der nichtchristliche Bereich auch auf diese Erkenntnis hin angelegt ist und sie ebenfalls ständig zu realisieren hätte. Er ist gleichsam "latente Kirche", die der "manifesten Kirche" in bezug auf die Realisierung ihres Wesens sogar überlegen sein kann. Der Schnitt geht hier nicht automatisch zwischen dem Christentum und den anderen Religionen, sondern er geht durch die Religionen hindurch. Im Christentum ist jedoch die größere Möglichkeit gegeben.¹⁴⁹

Aus der besonderen Erkenntnis folgt der besondere Auftrag der christlichen Gemeinde. Eine Theologie der Religionen, die in der Erkenntnis des universalen Christus gründet, wird eine neue missionarische Konzeption zu entwerfen haben. Die Mission soll den Religionen helfen, die Liebe Gottes bewußt zu machen, von der alle Menschen in den Religionen und in der Profanität schon immer umschlossen sind. Darum kann es in der Mission nicht um eine "Bekehrung zum Christentum" gehen. Mission ist Mäeutik. Sie hat nicht ihre Erkenntnis auf Nichtchristen übertragen zu wollen, sie hat Nichtchristen nicht zum so oder so verstandenen Christentum, sondern zu Christus zu bekehren.¹⁵⁰ Dies kann nur aus dem Vertrauen heraus geschehen, daß Gott alle Menschen in allen Religionen umschließt, daß er als Wahrheit in der Tiefe des Innern aller Menschen erscheint und daß diese Tatsache nur mehr oder weniger stark verdeckt ist. Verkündigung des Evangeliums entdeckt diesen Sachverhalt, denn sie ist Bewußtmachung dessen, was verborgen schon ist.¹⁵¹ Diese missionarische Bekehrung ist die Hilfe zu einer Konversion der Menschen zu Gott in der Tiefe der je eigenen Tradition. Wir haben den missionarischen Auftrag zu verkündigen, daß Gott jedes menschliche Wesen liebt. "Wenn der andere das schon weiß, dann haben wir ihn eben darin zu bestärken. Weiß er es noch nicht oder nicht mehr, so ist es unsere Sache, ihm dieses Wissen zu übermitteln. Es gibt von der Erkenntnis der Menschlichkeit Gottes her keine andere Einstellung zu irgendeinem Mitmenschen als diese."¹⁵²

Die Menschen in den anderen Religionen können so lange in ihren Strukturen bleiben, solange sie die von der Mission verkündigte Liebe Gottes dort auch wahrnehmen und wiederfinden können. Es wird dann der Punkt kommen, an dem die Erkenntnis so weit fortgeschritten ist, daß sie zur Sprengung der alten Bindungen führen kann, damit die nur aus biblischem Traditionszusammenhang ableitbaren Kriterien selbständig zur Anschauung gebracht werden können. Diesen Sprung direkt herbeizuführen ist aber nicht Sache der Mission. Er ist der Entscheidung im Glauben jedes einzelnen Menschen überlassen. Gerade in dieser Weise wird Mission frei zum Zeugnis des Evangeliums als Dienst an den Menschen.¹⁵³

Was hier über Erkenntnis gesagt wurde, darf nicht mißverstanden werden in dem Sinne, daß Erkenntnis eine bloß intellektuelle Entfaltung des Menschen sei. Wir verstehen den Begriff im Sinne von Partizipation an einem übergreifenden Geistgeschehen (vgl. Abschnitt 2.2.3.1.), die eine Metanoia des Lebens bedeutet. Religiöse Aussagen über die eigene und andere Religionen können nur auf Erfahrung beruhen. Erfahrung aber fordert Erkenntnis. Erkenntnis ist ja nichts anderes als die Universalisierung von Erfahrung.^{153a}

Daß die hier gemachten Aussagen in einem gewissen und allerdings ganz bestimmten Sinne „Gnosis“ sind, ist offensichtlich. Dieser Begriff darf aber nicht mit der Geistesströmung verwechselt werden, mit der sich die frühe Kirche auseinanderzusetzen hatte, denn jeder Dualismus ist in unserem Ansatz gerade ausgeschlossen.

Wer anderen Religionen im Dialog begegnen will, wer ihre Wirklichkeit erleben will und nicht nur dogmatische Lehrstücke zu vergleichen gedenkt, wird der „Gnosis“ in unserem Sinne nicht entgehen können. Denn das Leben einer Religion vollzieht sich nicht nur und keineswegs an erster Stelle in ihrer Lehre, sondern in der meditativen Praxis und dem Lebensvollzug der Menschen. Hinter aller theologischen Eindeutigkeit liegt ein mehrdeutiger Erfahrungshorizont, der für das Verständnis von Religion wesentlich ist. Das spirituelle Geschehen und die fixierte theologische Aussage stehen immer in einer gewissen Spannung zueinander, die wohl eine der Ursachen für die Spannung von „Gnosis“ und theologischer Erkenntnis ist.^{153b} Es müßte möglich sein, die Spannung beider in einer Einheit zu begreifen. Gerade auch diese Aufgabe könnte im Dialog der Religionen liegen.

4.3. Der Dialog der Religionen

„Die Aufforderung zum Dialog ergibt sich aus unserem Glauben“, formulierte die Weltmissionskonferenz von Bangkok.¹⁵⁴ Denn unser Glau-

be ist Antwort auf die in Christus offenbarte universale Liebe Gottes zur Welt. Die transzendente Macht Gottes faßt alle immanenten Partikularitäten zusammen. Daraus folgt die Solidarität aller Menschen auch in den Religionen. Solidarität äußert sich im Dialog, der ein umfassendes Geben und Nehmen gleichgestellter Partner und Freunde ist. Der Dialog ist die Reflexion der geschichtlichen Bewegung, die durch Gottes Hinwendung zum Menschen ausgelöst ist. Er ist die bewußte Bewährung des Gottesglaubens, weil er der bewußte Nachvollzug der von Gott geschaffenen universalen Heilswirklichkeit ist.¹⁵⁵

Wir hatten dargelegt, daß die eine universale Wirklichkeit Christi immer in einzelnen Symbolen, Vorstellungen und Begriffen entsprechend dem geschichtlichen Weltzusammenhang ausgesagt wird. Es können in der menschlichen Reflexion des Symbols immer nur Teilaspekte erscheinen, weil das Symbol an der transzendenten Wirklichkeit partizipiert und darum die menschlichen Rezeptionsmöglichkeiten übersteigt. Die konkret ausgesagten Teilaspekte sind nie das Ganze. Trotzdem besteht in allen Religionen die Versuchung, solche Teilaspekte zu verabsolutieren. Dadurch wird Wahrheit in Unwahrheit verkehrt. Im Dialog der Religionen wird diese grundlegende Zweideutigkeit der Religionen aufgedeckt. In der Begegnung der Religionen ist darum der Ruf zur Metanoia enthalten, die Aufforderung nämlich, alle partikularen Vorstellungen und Aussagen unter die unendliche und diese Partikularität richtende Macht Gottes zu stellen. So wird zum Beispiel das christliche Vaterbild für Gott zum Idol, wenn sein symbolischer Charakter nicht mehr erkannt wird. Darum war der Widerspruch der Religionskritik des 19. Jahrhundert notwendig, um die Religion wieder zu ihrem Wesen zu führen: "Overcome as an idol, the father image may be recovered as a symbol, however. As a symbol it would be a parable of the love; it would be the counterpart, in a theology of love, of the progression which led us from mere resignation to Fate to a poetic life. Such, I believe, is the religious significance of atheism. An idol must die, in order that a Symbol of Being may speak."¹⁵⁶ Dieses Beispiel aus der Begegnung des Christentums mit der atheistischen Religionskritik kann als mögliches Modell für die Begegnung der Religionen stehen. Man kann dann sagen, daß Gott die Religionen durch den Dialog zurechtweist. Der Dialog ist damit direkt Ausdruck der Liebe Gottes einerseits, weil er Menschen vom Zwang ihrer eigenen Begrenztheiten befreit, und er ist andererseits die Ermöglichung der Realisierung der Liebe Gottes auf mitmenschlicher Ebene, weil Menschen einander vorurteilsfrei annehmen und lieben können. "We should consider religious universalism as a project, a configuration of the future, to be achieved by way of further and further metamorphoses of the converging religions. This is to me an extension of the notion of metanoia.

It is made much more possible today by the encounter and interpenetration of religions. It finds its instrument in dialogue (including its silent forms)."¹⁵⁷ Dialog der Religionen ist somit Handeln auf die eschatologische Zukunft Gottes hin auf Grund der Antizipation des Heils in der Geschichte.

Wir Christen sind frei zum Dialog, weil unser Glaube und unser Wissen auf der Macht des universalen Christus beruht, der in seiner Wirkungsform als Geist den Dialog selbst schafft. Wegen dieser Voraussetzung fällt alle Furcht vor Synkretismus dahin, denn wir haben einen konkreten Maßstab, mit dem ein positiv auf den universalen Christus bezogener Synkretismus von einem nivellierenden Synkretismus unterschieden werden kann, der die Wahrheitsfrage nicht stellt.¹⁵⁸

Der Dialog zwischen Christen und Nichtchristen bereichert beide Seiten, weil er in die Tiefe der jeweils eigenen Traditionen und Glaubensverständnisse führt. Der Dialog will gegenseitig helfen, nicht richten.¹⁵⁹ Die Christen werden durch den Dialog auf das Phänomen der Pluralität im eigenen Traditionszusammenhang hingewiesen, das theologisch in einem Zusammenhang mit den nichtchristlichen Religionen gesehen werden muß, nämlich als das schon erörterte Phänomen der Dialektik der Universalität Christi und der immer nur partikularen Aussagemöglichkeiten. Somit werden unterschiedliche christliche Selbstverständnisse relativiert. Darum wirkt der Dialog der Religionen unmittelbar stimulierend auf die christlichen ökumenischen Bemühungen. Die christliche Theologie kann durch den Dialog die Tiefe eigener Glaubenssymbole neu sehen und wiedergewinnen, um sie im Zusammenhang gegenwärtiger Welterfahrung im Gespräch mit anderen Religionen neu zu formulieren. Die Krise der Sterilität christlicher Verkündigung in der säkularen Umwelt kann dadurch mit überwunden werden. Die christliche Theologie kann aber im Dialog auch neue Symbole aus anderen Religionen aufnehmen, wenn sie das Evangelium angesichts heutiger Welterfahrung sachgemäß ausdrücken.¹⁶⁰ Der Dialog mit den Religionen bereichert uns, weil Christus aus ihnen zu uns spricht.¹⁶¹ Der Dialog bereichert unser Wissen von Christus, den wir nie völlig erkennen können, weil er uns in seiner Offenbarung auch immer der Unverfügbare bleibt.¹⁶²

Der Dialog der Religionen bereichert die nichtchristlichen Partner. Denn für ihre eigene theologische Reflexion gilt im gleichen Umfang das über die christliche Theologie Gesagte.¹⁶³ Christliche Theologie ist wegen der Erkenntnis der Universalität Christi der Überzeugung, daß nichtchristliche Religionen in ihrer eigenen Tiefe die Wirksamkeit Christi erkennen werden. Die christliche Intention des Dialogs

zielt darauf hin, "Christus zu wecken" innerhalb der Religionen einschließlich des Christentums, damit seine universale Herrschaft überall bewußter zum Ausdruck kommen möge.¹⁶⁴ Sie wird gerade nicht eine formale Konversion der Nichtchristen zum Christentum anstreben, sondern die inhaltliche Realisierung Christi im nicht-christlichen Raum beinhalten. So können aus Partnern im Dialog Freunde werden, die im Wettstreit miteinander stehen, die Liebe Christi im mitmenschlichen Bereich zu verwirklichen. Das soziale Miteinander wächst dann in der geistigen Gemeinschaft und umgekehrt, und jeder kann zeigen, "was er hat und ob er was hat" (Rudolf Otto). Erst auf der Basis der theologisch erkannten Universalität Christi werden die Religionen dann auch in der Lage sein, ihre Verantwortung im ethischen Bereich in je konkreten geschichtlichen politischen Situationen wahrzunehmen.

Der Dialog ist die Weise der Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt, die uns bewußt geworden ist als die eine Welt in ihrer Pluralität.¹⁶⁵ Denn der Dialog basiert auf der in Christus gelegten Einheit und ist gleichzeitig Ausdruck der Pluralität, insofern er alle Partner in eine ständige Entscheidung für eine bessere und angemessenere Realisierung der Wirklichkeit Gottes in einer laufend sich wandelnden säkularen Umwelt ruft. Er ist echte Situation der Verkündigung, weil er die beiden Momente der gleichzeitigen teilweisen Partizipation der Partner und der Distanz hinsichtlich sowohl des Dialogpartners als auch der eigenen Tradition enthält.¹⁶⁶ Der Dialog besteht in "dialektischer Einheit von Anerkennung und Ablehnung"¹⁶⁷ gegenüber fremder und eigener Tradition nach den aus dem Christusgeschehen abgeleiteten Kriterien.

Der Dialog der Religionen ist nicht nur ein intellektuelles Gespräch. Er ist gleichzeitig ein Dialog der jeweiligen Lebenspraxis in ihrer Totalität¹⁶⁸, wobei gerade dieser Komponente angesichts der säkularen Welt besondere Bedeutung zukommt. Der Dialog drückt damit die Einheit von Kontemplation und Handlung aus, wie sie von uns als konstitutives Merkmal für die Wahrheit in den Religionen entfaltet worden war.

Der Dialog der Religionen ist das Bewährungsfeld der Theologie der Religionen, und die Theologie der Religionen ist die Grundlegung und die Reflexion des Dialogs der Religionen.

5. ZUSAMMENFASSUNG

5.1. Möglichkeiten einer Theologie der Religionen

1. Jesus Christus ist das Symbol der Zuwendung Gottes zur Schöpfung.

Ihm kommt universale Bedeutung zu, weil in ihm das letzte Ziel geschöpflichen Seins konkret Gestalt gewonnen hat. Das Symbol der Inkarnation bringt die Präsenz Gottes unter den partikularen Bedingungen geschichtlicher Existenz zum Ausdruck, wobei Gottes Transzendenz als seine Unverfügbarkeit erfahren wird, die sich in Gottes personalem Liebeshandeln äußert, das durch nichts begrenzt wird. Weil so aus der Universalität der Liebe Gottes die Präsenz Christi auch in den Religionen folgt, ergibt sich die Möglichkeit einer Theologie der Religionen.

2. Karl Barths Gedanke der universalen Versöhnung ermöglicht ein theologisches Fundament der Theologie der Religionen. Barth denkt die Konsequenzen aber nicht bis zu Ende, indem er sehr vorsichtig nur die Möglichkeit von Wahrheit in den Religionen erwägt. Er verkennt die grundlegende Relevanz der Religionen für die christliche Kirche und Theologie. Wir gehen einen Schritt weiter als Barth und begründen theologisch die Wirksamkeit Christi in den anderen Religionen. Dabei muß die von Rudolf Otto dargestellte Erfahrung des Heiligen inhaltlich gewertet werden mittels der Bestimmungen des Symbols des universalen Christus.

3. Die konkreten Phänomene in den Religionen müssen im Kontext ihres geschichtlichen Bezuges an den für die Wirklichkeit Christi konstitutiven Kriterien gemessen werden. Der christliche Glaube artikuliert sich in der Symboleinheit von Inkarnation - Kreuz - Auferstehung, wobei das zentrale Symbol des Kreuzes die Aufhebung des Kreatürlichen, Endlichen in die eschatologische unendliche Dimension dialektisch darstellt. Die christliche Theologie der Religionen prüft die religiösen Erfahrungen und Phänomene innerhalb und außerhalb des Christentums, ob und inwieweit sie mit dem Evangelium, d.h. wesentlich mit dem Inhalt des Kreuzes als der Integration des Negativen in das Liebeshandeln Gottes, übereinstimmen und ob sie diesen Inhalt angesichts der jeweiligen geschichtlichen Weiterfahrung angemessen aussagen.

4. Das Kreuz Christi ist Symbol für die Offenheit der Zukunft. Denn im Kreuz werden alle menschlichen endlichen Erwartungen, die an der Vergangenheit orientiert sind, negiert. Statt dessen erscheint das völlig Neue (Auferstehung), das Transzendente als die Erfüllung des Heilswillens Gottes. Die letzte Vollendung der Geschichte wird damit nicht durch die Vergangenheit determiniert, sondern sie ist die Realisierung der zukünftigen Möglichkeiten Gottes. Damit wird durch die Symbolik von Kreuz und Auferstehung ein Raum der schöpferischen Freiheit für das Handeln des Menschen angezeigt, der in seinem geschichtlichen Wirken nicht nur von der Vergangenheit, sondern auch von der im Glauben antizipierten Zukunft Gottes bestimmt ist. Die Verwirklichung dieser Freiheit ist für die Theologie der Religionen ein

Kriterium der Wahrheit.

5. Die Theologie der Religionen bringt die Universalität Jesu Christi zur Sprache. Denn auf Grund der Begegnung mit anderen Religionen ist zu fragen, ob es nicht eine Verengung und ein Widerspruch in sich wäre, wenn der erhöhte universale Christus nur in der Kirche wirken sollte. Denn Jesus war ein Mensch von universaler Bedeutung, die durch die christologisch universalen Prädikate ausgedrückt wird. Die Rede von der universalen Wirksamkeit Christi in den Religionen ist somit eine konsequente Weiterführung der christlichen Tradition. Sie kann zur Partnerschaft aller Menschen befreien, weil sie der noetische Nachvollzug der ontisch vorgegebenen Präsenz Christi in den Religionen ist. Die Theologie der Religionen begründet den Dialog der Religionen, der Selbstreflexion und Reflexion anderer Religionen zugleich ist. Der Dialog reflektiert die Situation der christlichen Theologie, die sich als partikulare Reflexion der Universalität Christi begreift. Der christlichen Theologie wird damit die Möglichkeit der Aufnahme neuer Symbole angesichts der neuen pluralen und säkularen Welterfahrung eröffnet.

6. Die Theologie der Religionen erkennt andere Religionen als gleichberechtigt auf der Grundlage der Universalität Christi an. Mission ist dann die Bewußtmachung der Wirksamkeit Christi innerhalb der Symbole und Begriffe anderer Religionen im Dialog. Mission ist Mäeutik, nicht "Bekehrung zur Kirche". Mission als Dialog ist Verkündigung, weil sie die universale Liebe Gottes bewußt macht, unter der die Menschen in allen Religionen stehen. Der Dialog der Religionen ist die unserer pluralen Welterfahrung angemessene Weise der Verkündigung.

7. Die Theologie der Religionen basiert auf der Einheit von religiöser Erfahrung und theologischer Reflexion auf Grund der biblischen Bezeugung Christi, die Kriterien für die Wertung von verschiedenen Erfahrungen schafft. Denn jede Erfahrung ist schon reflektiert, wenn sie ins Bewußtsein gehoben wird. Umgekehrt reflektiert jede Reflexion konkrete Erfahrung. Die Erfahrung wird durch die kritische Reflexion ständig vertieft und auf ein neues Niveau gehoben. Erfahrung ohne Reflexion bliebe unbestimmt, Reflexion ohne Erfahrung aber wäre leer. Es gibt keine "primäre" und "sekundäre" Seite, sondern nur die dialektische Einheit von einer Reflexionserfahrung bzw. Erfahrungsexplicitation. Deshalb ist der Ansatz einer Theologie der Religionen in der Komplementarität der deduktiven und induktiven Methoden Karl Barths und Rudolf Ottos besonders fruchtbar, weil so die Konzentration auf das Zentrum des Evangeliums mit verstehendem Einfühlen in die viel-

fältige Symbolik der Religionen zur Einheit gebracht wird.

8. Die Theologie der Religionen kann nicht nur aus vorgegebener dogmatischer Tradition abgeleitet werden. Vielmehr muß die ständige Erfahrung des Dialogs der Religionen gewagt werden, um dann theologisch reflektiert eine jeweils neue Ebene und Tiefe gegenseitigen Verständnisses und des Selbstverständnisses der Religionen zu erreichen. Der Dialog der Religionen kann nicht nur intellektuelles Gespräch sein, sondern er ist existentielle Begegnung im ganzheitlichen Lebensvollzug. Dieses Wagnis des Dialogs ist nur dann fruchtbar, wenn nicht vorher das Ergebnis dogmatisch festgelegt ist. Freilich bedarf gerade das Wagnis des Vertrauens auf die Kraft des Heiligen Geistes, auf die liebende Zuwendung Gottes zur Welt in dem universalen Christus. Dieses Vertrauen ist die Grundlage des Dialogs der Religionen. Der Dialog hat darum seine Wurzel im Glauben, und er ist zugleich Frucht des Glaubens.

5.2. Grenzen einer Theologie der Religionen

1. Glaube gründet in Gottes Wirken, das sich in der religiösen Erfahrung kund gibt, die sehr vielgestaltig sein kann. Diese Erfahrung ist das Erlebnis eines nicht ableitbaren Geschehens, das nicht nur die rationale Fähigkeit des Menschen ergreift, sondern in der Tiefe der menschlichen Persönlichkeit in ihren physischen, psychischen, intellektuellen und spirituellen Dimensionen lebt. Darum entzieht sich diese Erfahrung eindeutigen sprachlichem Ausdruck. Trotz ihrer Vielgestalt tendiert religiöse Erfahrung immer zur Schau eines letzten, alles umfassenden Zusammenhanges, der alle Wirklichkeit umgreift und ihr Sinn gibt. Diese Erfahrung wird in den Religionen verschieden erlebt und interpretiert (Gotteserfahrung, Erfahrung der Einheit allen Seins usw.) und prägt im antwortenden Glauben das ganze Leben des Menschen, der die Erfahrung mehr oder minder stark gemacht hat. Die Theologie der Religionen ist der Versuch einer Reflexion dieses ganzheitlichen Geschehens mit Bezug auf die Ebene der religiösen Erfahrungen der Menschheit. Die Theologie der Religionen kann aber die religiöse Erfahrung nicht selbst hervorbringen, sie hat ihre erste Begrenzung darin, daß sie selbst abhängig ist von der zugrunde liegenden Erfahrung.

2. Religiöse Erfahrungen sind konkret und an jeweilige Traditionen gebunden. Nur indem sich der Mensch einer wirklichen Religion aussetzt, kann er Erfahrungen mit ihr machen. Religiöse Erfahrung setzt die Entscheidung (bewußt oder unbewußt) für einen bestimmten Weg voraus, der andere Möglichkeiten ausschließt. Die christliche Theologie der Re-

ligionen muß also vom christlichen Standpunkt aus andere Religionen beschreiben und werten. Wahrheitsfindung kann dann nicht nur durch den Vergleich objektivierter Phänomene geschehen, sondern Wahrheit wird in Religionen dann gefunden, wenn das Wesen in den unterschiedlichen geschichtlichen Erscheinungen erkennbar wird, wenn sich also religiöse Phänomene mit der eigenen existentiell bedeutsamen Religion zu einem Anspruch verbinden. Die Theologie der Religionen kann keinen neutralen Standpunkt beziehen.

3. Religionen sind keine starre Wirklichkeit. Sie befinden sich im Wandel ihrer Symbolik und Begriffe sowie ihres umfassenden lebendigen Vollzugs, weil aus der immerwährenden Inadäquatheit der religiösen Aussagen die ständige Erneuerung mit dem Ziel folgt, eine Harmonie zwischen Gegenstand und Aussage der transzendenten Wirklichkeit zu erreichen. Gleichzeitig müssen die Religionen ihre Symbole neu fassen, weil sich die geschichtliche Welterfahrung des Menschen ändert und somit Symbole unverständlich werden können. Die Theologie der Religionen kann darum von keinem allgemeinen und klar definierten Religionsbegriff ausgehen. Sie muß sich selbst vielmehr ständig neu interpretieren.

4. Religionen sind in sich höchst vielgestaltig und repräsentieren zur gleichen Zeit verschiedene Stufen der Qualität religiöser Erfahrung in bezug auf die aus dem universalen Christussymbol abgeleiteten Kriterien. Die Theologie der Religionen kann darum keine Urteile über Religionen im allgemeinen fällen, sondern sie bleibt beschränkt auf die Wahrnehmung und Deutung bestimmter Phänomene im bestimmten geschichtlichen Kontext der jeweiligen Religion.

5. Weil jede Theologie der Religionen selbst im geschichtlichen Zusammenhang bestimmter Welterfahrung steht, verändern sich auch ihre Möglichkeiten der Darstellung des Handelns Gottes in der Welt. Sie muß darum die einmal als angemessen gewerteten Symbole für die Wirklichkeit Gottes in ihrer Selbstreflexion und im Zusammenhang der Erfahrung der Symbolik anderer Religionen immer wieder transzendieren. Die Theologie der Religionen kann über die vorausgesetzte Wirklichkeit Christi hinaus nie allgemeingültige detaillierte inhaltliche Kriterien und Werte formulieren. Die Theologie der Religionen ist vielmehr selbst geschichtlich bedingt und begrenzt.

6. Weil die Theologie der Religionen Reflexion der Religionen ist, partizipiert sie auch an der Zweideutigkeit aller religiösen Aussagen. Sie steht ständig in der Gefahr, einmal entworfene Bestimmungen für allgemeingültig zu erklären, das Unverfügbare begrifflich verfügbar machen zu wollen und damit von der religiösen Haltung in die magische abzufal-

len. Auch der zentrale Begriff der Universalität ist in jeder konkreten Theologie der Religionen an nichtuniversale Veranschaulichungen und Explikationen gebunden. Die Theologie der Religionen hat ihre Grenze an ihrer Partikularität. Sie ist darum nicht nur kritische Wertung der Phänomene in den Religionen, sondern sie impliziert auch die selbstkritische Reflexion ihrer jeweiligen geschichtlichen Bedingtheit.

Anmerkungen

EINLEITUNG

- 1 Vgl. W. Pannenberg, Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit, in: Um Einheit und Heil der Menschheit, hrsg. v. Nelson/Pannenberg, Frankfurt a.M. 1973, S. 11, 20 und H. Küng, Christ sein, München 1974, S. 116.
- 2 Vgl. W.C. Smith, The Meaning and End of Religion, New York 1963, S. 200.
- 3 Vgl. Dialog mit anderen Religionen, hrsg. v. Margull/Samartha, Frankfurt a.M. 1972, bes. S. 17-31 und R. Panikkar, Religionen und die Religion, München 1965, S. 86.
- 3a C.F. Hallencreutz hat in einer neueren Untersuchung das Material zusammengestellt, das einige Tendenzen ökumenischer Deklarationen zur Frage der Religionen gut erkennen läßt, s. Hallencreutz, Dialogue and Community, Uppsala 1977. Er bemerkt, daß die berühmte Deklaration "Nostra Aetate" des Zweiten Vatikanischen Konzils einen ähnlichen Ausgangspunkt nehme wie die Verlautbarungen des Ökumenischen Rates der Kirchen: "the common humanity" (S. 36).
- 4 Vgl. S.J. Samartha, Religiöser Pluralismus und die Suche nach menschlicher Gemeinschaft, in: Um Einheit und Heil der Menschheit, a.a.O., S. 140.
- 5 Vgl. H.J. Margull, Der Dialog von Ajaltoun/Beirut, in: Dialog mit anderen Religionen, a.a.O., S. 76 f. und D. Jenkins, Treue und Offenheit, in: Dialog mit anderen Religionen, a.a.O., S. 116.
- 6 K. Barths hemmender Einfluß wird hervorgehoben von Knitter, What is German Protestant Theology Saying About the Non-Christian Religions?, in: NZfSyTh 15 (1973), 1, S. 38-40; vgl. auch K. Nürnberger, Glaube und Religion bei Karl Barth, Diss. Marburg 1967, S. 131 u. S. 165, Anm. 117.

- 7 Gegen eine Verwerfung der Religionen spricht sich z.B. auch C.F. v. Weizsäcker aus seinen Überlegungen heraus aus (Die Einheit der Natur, München ²1971, S. 36 f.).
- 8 Dumoulin, H., Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus, Frankfurt a.M. 1976, S. 10 f.
- 9 Berger, Peter L., Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a.M. 1973, S. 26.
- 10 So K. Nürnberger, der seiner Diss. den Titel "Glaube und Religion bei Karl Barth" gibt, um dann nur den § 17 der KD zu berücksichtigen und zu behaupten, "wie wenig die Theologie Barths von ihrer Grundstruktur her in der beschriebenen Situation (des Dialogs, Verf.) eine Hilfe sein könnte" (a.a.O., S. 165, Anm. 117). Auch C.S. Song bezieht in seiner Diss.: The Relation of Divine Revelation and Man's Religion in the Theologies of Karl Barth and Paul Tillich, New York 1965, die Versöhnungslehre Barths (KD IV) kaum mit ein.
- 11 E. Benz schreibt: "Die Theologie hat sich seit den Glaubenskämpfen des 16. Jahrhunderts eine Monopolstellung angemaßt, hinter der alle anderen Äußerungen des christlichen Glaubens zurückgetreten und verkümmert sind - die religiöse Erfahrung im Bereich des Gemüts, die religiöse Dichtung, die Meditation, die Charismata, die ins Irrationale, ins Vorrationalle, ins Transrationale hineinreichen und die in der alten Kirche noch eine maßgebliche Rolle spielten." (Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt, Stuttgart 1969, S. 639).
- 12 Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Berlin 1966, S. 280, vgl. a.a.O., S. 14, 123, 127 ff. In ähnlicher Weise äußert sich auch C.F. v. Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft, Stuttgart ³1971, S. 204 in der philosophischen Auseinandersetzung der neuzeitlichen Wissenschaft mit Descartes. Die eben zitierten Bemerkungen gelten natürlich in vollem Umfang ebenso für die Theologie, die hier den gleichen methodischen Weg wie die Philosophie geht.

1. RELIGION UND CHRISTENTUM IN DER THEOLOGIE KARL BARTH'S

- 1 Vgl. H. Volk, Die Kreaturauffassung bei K. Barth, phil. Diss. Würzburg 1938, S. 111.

- 2 K. Barth, WGT, S. 14. Daß die "Gefahr des Kulturprotestantismus" eine ständige Gefahr der Religion ist, die also auch heute gesehen werden muß, wird von W. Dantine, Die christologische Fundierung des SOLA FIDE, in: NZfSyTh 9 (1967), S. 34 f., hervorgehoben.
- 3 K. Barth, a.a.O., S. 14.
- 4 K. Barth, a.a.O., S. 7.
- 5 K. Barth, a.a.O., S. 11.
- 6 K. Barth, a.a.O., S. 10.
- 7 K. Barth, a.a.O., S. 8.
- 8 H. Volk, a.a.O., S. 2.
- 9 H. Volk, a.a.O., S. 4.
- 10 W.D. Marsch, Politische Predigt zum Kriegsbeginn 1914/15, in: EvTh 24, S. 521.
- 11 W.D. Marsch, a.a.O., S. 523.
- 12 W.D. Marsch, a.a.O., S. 528 f.
- 13 W.D. Marsch, a.a.O., S. 532.
- 14 K. Barth, Brief an Thurneysen vom 25.3. 1918, in: KuW, S. 45.
- 15 K. Barth, WGT, S. 13.
- 16 A. Oepke, Karl Barth und die Mystik, Leipzig 1928, S. 89.
- 17 Auf die Frontstellung Barths gegen "einen sich wesentlich immanent verstehenden theologischen Liberalismus" im Zusammenhang mit der "Kirche des optimistischen Lebensgefühls im Ersten Weltkrieg", die das eigentliche Anliegen sei, während die Religionskritik davon nur ein "Nebenprodukt" wäre, hat P. Beyerhaus, Zur Theologie der Religionen im Protestantismus, in: KuD 1969, 2. Qu.H., S. 88, hingewiesen.
- 18 K. Barth, RB, München ³1924, S. XIII, vgl. auch S. 213, 273, 474. "The distance, the gulf, the absolute, qualitative difference between divine and human, is the foundation principle of dialectical theology" (J. Aagaard, Revelation and Religion, in: ST 14 /1960/ S. 157). Der Aspekt der Transzendenz Gottes bleibt auch in den späten Bänden der KD immer im Blickpunkt. Siehe Barth, KD IV, 4, S. 161.

- 19 H. Volk, a.a.O., S. 86.
- 20 K. Barth, RB, S. 213.
- 21 K. Barth, a.a.O., S. 273.
- 22 K. Barth, a.a.O., S. 144f.
- 23 H. Volk, a.a.O., S. 58. Markant ist die Barthsche Intention von P. Knitter beschrieben worden: "The only relationship between the two (god and man) is a contrary-relation which indicates a non-relation!" (P. Knitter, Christomonism in K. Barths Evaluation of the Non-Christian Religions, in: NZfSyTh 13 /1971/, S. 104).
- 24 K. Barth, RB, S. 88.
- 25 Vgl. H.U. von Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, S. 74.
- 26 K. Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner, Theologische Existenz heute 14, S. 38.
- 27 K. Barth, RB, S. 51.
- 28 H.U. v. Balthasar, S. 95. Zum Zusammenhang mit Kierkegaard s. bes. RB, S. 73, 262 f., 377, 424 ff., 479 ff., mit Nietzsche 289 f., 334 f., 462 und mit Dostojewski 42, 54, 234 f., 339 f. u.a.
- 29 H.U. v. Balthasar, a.a.O., S. 90.
- 30 K. Barth, RB, S. 286 f.
- 31 H. Volk, a.a.O., S. 65.
- 32 H. Volk, a.a.O., S. 1.
- 33 K. Barth, RB, S. 5.
- 34 K. Barth, a.a.O., S. 6.
- 35 K. Barth, a.a.O., S. 226.
- 36 K. Barth, a.a.O., S. 96.
- 37 K. Barth, KD I, 1, S. 202.
- 38 K. Barth, RB, S. 33.
- 39 Nur durch die Beschreibung der Verlorenheit der Welt wird bei Barth ein Fundament für das Gnadenhandeln Gottes gewonnen. Dies ist bedenklich, weil doch damit die Freiheit Gottes, die Barth so oft betont, angetastet ist, insofern es für ihn keinen anderen Weg

gäbe, als durch das "Nein" zum "Ja" zu gelangen. "Ist die Erkenntnis der eigenen Verlorenheit und Nichtigkeit der einzige Weg des Menschen zu Gott oder richtiger gesagt: der einzige Weg Gottes zum Menschen?... Es heißt in unseren Augen nicht groß genug von Gott gedacht, daß der Allmächtige nur diesen einen Weg sich gebahnt habe" (B. Dörries, Der ferne und der nahe Gott, Gotha 1927, S. 18 f.).

- 40 K. Barth, CD, S. 306 ff. Im einzelnen wird dieses Problem von Barth sehr differenziert entfaltet, vor allem in den Bänden der KD. Es kommt aber alles auf diesen einen Kerngedanken hinaus: Gott tut alles, der Mensch ist völlig sekundär.
- 41 K. Barth, RB, S. 296 f.
- 42 K. Barth, a.a.O., S. 162.
- 43 Ebd.
- 44 K. Barth, a.a.O., S. 241.
- 45 K. Barth, a.a.O., S. 217.
- 46 H. Volk, a.a.O., S. 220.
- 47 K. Barth, RB, S. 214.
- 48 K. Barth, a.a.O., S. 235, vgl. S. 241, 252.
- 49 K. Barth, a.a.O., S. 239.
- 50 K. Barth, WGT, S. 12.
- 51 K. Barth, RB, S. 240.
- 52 K. Barth, Brief an Thurneysen vom 4.9.1914, in: KuW, S. 23.
- 53 K. Barth, RB, S. 520.
- 54 Die Religionskritik, die Barth gewissermaßen von innen am Christentum übt, wird in ganz ähnlicher Weise von vielen Nichtchristen vorgetragen. So z.B. M. Gandhi: "Es ist meine feste Überzeugung, daß das heutige Europa nicht den Geist Gottes und des Christentums verwirklicht, sondern den Geist Satans. Und Satan hat den größten Erfolg, wo er mit dem Namen Gottes auf den Lippen erscheint. Europa ist heute nur noch dem Namen nach christlich. In Wirklichkeit betet es den Mammon an. "-" Ich halte dafür, daß das europäische Christentum eine Verleugnung des Christentums Jesu bedeutet. Ich kann nicht glauben, daß Jesus, wenn er in unserer Mitte erschiene, die heutigen christlichen Kirchen, den Gottesdienst und die Geistlichen anerkennen würde."

- (Zitiert nach Th. Ohm, *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum*, München ²1960, S. 27 f.). Wenn auch dieses Urteil pauschal ist, geht es doch sehr in die Tiefe! Die Nähe zum "Großinquisitor" Dostojewskis ist nicht zu übersehen (vgl. Anm. 97). Zum ganzen Problem s. auch A.I. Toynbee, *Das Christentum und die Religionen der Welt*, Gütersloh 1959, S. 20.
- 55 Vgl. K. Nürnberger, *Glaube und Religion bei Karl Barth*, Diss. Marburg 1967, S. 68, 85, 105 u.a. In ähnlicher Weise äußert sich J. Macquarrie über den Kulturprotestantismus: *Twentieth-century Religious Thought*, New York 1963, S. 20.
 - 56 W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1963, S. 127.
 - 57 K. Barth, CD, S. 293.
 - 58 K. Barth, RB, S. 83.
 - 59 K. Barth, CD, S. 316.
 - 60 K. Barth, RB, S. 21, vgl. KD IV, 1, S. 395-411.
 - 61 K. Barth, a.a.O., S. 54.
 - 62 K. Barth, KD I, ²1, S. 321.
 - 63 K. Barth, a.a.O., S. 320.
 - 64 K. Barth, ebd.
 - 65 K. Barth, *Humanismus*, Zürich 1950.
 - 66 K. Barth, KD II, 1, S. 661.
 - 67 K. Barth, KD I, 2, S. 363.
 - 68 K. Barth, a.a.O., S. 359.
 - 69 K. Barth, a.a.O., S. 343.
 - 70 K. Barth, RB, S. 226.
 - 71 K. Barth, a.a.O., S. 250.
 - 72 K. Barth, a.a.O., S. 454.
 - 73 K. Barth, KD I, 2, S. 318.
 - 74 K. Barth, RB, S. 32, vgl. CD, S. 293.
 - 75 Daß der Mensch überhaupt das "Vermögen" hat, etwas vorwegzunehmen, was ihm nur Gott schenken kann, wird anthropologisch ge-

klärt werden müssen. Wenn auch der Mensch in seinem "Greifen" immer nur ein "Zerrbild" und nicht Gott erreicht, so erweist er sich doch trotz seiner Sünde als "fähig" auf Gott hin. Barth ist dem im anthropologischen Zusammenhang tatsächlich nachgegangen. Das Sein des Menschen ist geschöpfliches Sein in einer Geschichte, die Gott ihm gesetzt hat. Der Mensch ist nun so beschaffen, daß er zu dieser Geschichte, die von Gott als Heilsgeschichte gesetzt ist, fähig ist: er ist der Beziehung zu Gott fähig. Diese Tatsache ist "allgemein erkennbar". "Von unserer Erkenntnis des menschlichen Seins her gesehen, ist dieses allgemein Erkennbare des Menschen Fähigkeit, d.h. seine Eignung und Ausrüstung als dieses allgemein Erkennbare ist die im menschlichen Sein aktualisierte menschliche Potentialität... Der Erweis seiner Fähigkeit zu solchem Sein aber ist... ein allgemein erkennbares und erkanntes Faktum." (Barth KD III,2, S. 237 f.) Vgl. hierzu besonders die Abschnitte A 1.3. und 1.4. dieser Arbeit.

- 76 K. Barth, RB, S. 25.
- 77 K. Barth, a.a.O., S. 84, vgl. S. 26, 34, 35, 83 u. 112.
- 78 K. Barth, a.a.O., S. 27, vgl. KD IV,3, S. 19.
- 79 K. Barth, RB, S. 112.
- 80 K. Barth, RB, S. 69.
- 81 Ebd.
- 82 K. Barth, KD I,2, S. 338.
- 83 K. Barth, RB, S. 83. Alle Religion ist als solche Werkreligion (Barth, KD I,2, S. 339).
- 84 K. Barth, RB, S. 259.
- 85 K. Barth, KD I,2, S. 355.
- 86 Ebd.
- 87 K Barth, RB, S. 4.
- 88 K. Barth, a.a.O., S. 67.
- 89 K. Barth, a.a.O., S. 370, vgl. S. 487.
- 90 Ebd.
- 91 K. Barth, RB, S. 68.

- 92 K. Barth, a.a.O., S. 103, vgl. Anm. 121.
- 93 K. Barth, KD I,2, S. 322.
- 94 K. Barth, a.a.O., S. 324.
- 95 K. Barth, a.a.O., S. 330.
- 96 K. Barth, Theologie und der heutige Mensch, in: ZZ 8 (1930), S. 395, vgl. KD IV,1, S. 306; IV,2, S. 757 f., 816-898; IV,3, S. 508-512.
- 97 Der "Großinquisitor" aus Dostojewskis "Die Brüder Karamasow" ist für Barth überhaupt der Repräsentant der Religion.
- 98 K. Barth, KD I,2, S. 366.
- 99 KD IV,3, S. 924 f.
- 100 K. Barth, RB, S. 23.
- 101 H.U. v. Balthasar, a.a.O., S. 140. Der Barthsche Freiheitsbegriff ist im einzelnen hier nicht zu erörtern; wichtig ist aber, daß menschliche Freiheit nur von der göttlichen her möglich ist, weil die menschlichen Möglichkeiten durch Gott "aufgehoben" sind.
- 102 K. Barth, KD III,3, S. 170, vgl. auch S. 153.
- 103 K. Barth, RB, S. 87. Die Freiheit Gottes, die mit der Universalität eng zusammenhängt, verlangt das Verbot, Gott aussagen zu wollen. Barth wendet sich mit der Leidenschaft des Mystikers gegen alle Qualitätsbestimmungen Gottes, er lehnt die via eminentiae und sogar die via negationis als Aussageversuch über Gott "an sich" ab (KD IV,3, S. 516 f.)! Daß Barth selbst mit seinem System einen neuen (bzw. alten) Mythos vorträgt, hat er hier wohl übersehen.
- 104 K. Barth, RB, S. 15.
- 105 K. Barth, a.a.O., S. 87.
- 106 K. Barth, a.a.O., S. 103.
- 107 K. Barth, a.a.O., S. 520. Vielfalt der Religion ist für Barth gleichbedeutend mit ihrer Unfreiheit (vgl. KD IV,2, S. 615; IV,3, S. 180 f.; IV,4, S. 12,14). Barth reflektiert aber das Problem von Einheit und Vielfalt nicht wirklich. Sein Urteil in diesem Punkt mutet eher als Vorurteil an. Ganz anders ist das Problem der Vielfalt von Glaubenszeugnissen in jüngster Zeit, etwa auf der Weltmissionskonferenz von Bangkok, gesehen worden (Das

- Heil der Welt heute, Stuttgart 1973, S. 40).
- 108 K. Barth, RB, S. 76 f.
- 109 K. Barth, KD I,2, S. 368. Die Abhängigkeit der Religionen von bestimmten Weltanschauungen weisen auf ihren menschlichen Ursprung hin und zeigen, daß Religion innerhalb der Grenze menschlicher Erkenntnisfähigkeit bleibt, also keineswegs eine echte "Selbsterhebung zu Gott" darstellt (KD IV,2, S. 754-756).
- 110 K. Barth, KD I,2, S. 365.
- 111 K. Barth, RB, S. 163.
- 112 K. Barth, a.a.O., S. 213.
- 113 L. Lambinet, Christozentrische Religionsphilosophie?, München 1938, S. 15.
- 114 K. Barth, RB, S. 136. Barths Überspitzung birgt eine falsche theologische Konsequenz in sich, denn das Reich Gottes ist nach biblischem Zeugnis durchaus schon diesseits des Kreuzes sichtbar geworden, wenn auch nur verständlich von Kreuz und Auferstehung her.
- 115 K. Barth, RB, S. 298.
- 116 Ebd.
- 117 Vgl. dazu den sehr instruktiven Aufsatz Barths, der erneut alle "natürliche" Mitwirkung des Menschen bei der Erkenntnis Gottes ablehnt: K. Barth, Antwort an E. Reisner, in: EvTh 2 (1935), S. 51 ff.
- 118 K. Barth, RB, S. 163, vgl. S. 190.
- 119 K. Barth, RB, S. 194.
- 120 K. Barth, a.a.O., S. 87.
- 121 K. Barth, a.a.O., S. 74. Barth macht hier universale Aussagen, wie sie dann in der Versöhnungslehre unter christologischem Aspekt wieder auftreten, der aber auch im RB latent im Glaubensverständnis impliziert ist. Vgl. dazu den Entwurf einer universalen Christologie im Teil B dieser Arbeit.
- 122 K. Barth, KD I,2, S. 339.
- 123 K. Barth, a.a.O., S. 329.
- 124 K. Barth, a.a.O., S. 331.

- 125 K. Barth, RB, S. 25.
- 126 K. Barth, KD I,2, S. 333.
- 127 K. Barth, a.a.O., S. 338.
- 128 K. Barth, RB, S. 83, 85.
- 129 K. Barth, a.a.O., S. 141.
- 130 K. Barth, CD, S. 317 Barth erkennt mit einem solchen Satz allerdings Schleiermachers theologische Intention in grober Weise. Vgl. F. Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 87, Abs. 3, Berlin o.J., 2. Aufl., T. II, S. 7 ff.
- 131 K. Barth, RB, S. 126.
- 132 K. Barth, RB, S. 216.
- 133 K. Barth, a.a.O., S. 485.
- 134 K. Barth, a.a.O., S. 237 f.
- 135 K. Barth, a.a.O., S. 240.
- 135a Das Verhältnis Barths zur Philosophie Feuerbachs ist ausführlich von K. Nürnberger behandelt worden und bedarf daher keiner neuen eingehenden Darlegung, s. K. Nürnberger, Glaube und Religion bei Karl Barth, a.a.O., S. 37 ff.
Zum Verhältnis Barths zu Feuerbach siehe auch den instruktiven Aufsatz von I. Bertinetti, Karl Barths Verhältnis zum anthropologischen Materialismus Ludwig Feuerbachs, in: ThLZ 102 (1977), Sp. 241 ff.
- 136 H.-J. Birkner weist darauf hin, daß Parallelen zwischen Barth und dem orthodoxen Supranaturalismus darin bestehen, daß es in beiden Fällen die Offenbarungstheologie versteht, "sich mit der gleichzeitigen Philosophie in einen relativen Einklang zu setzen" (294). Die Orthodoxie hatte sich mit der natürlichen Theologie (Philosophie) gegen den Atheismus verbunden, Barth gliedert den Atheismus in sein System ein und bekämpft mit seinen Argumenten die natürliche Theologie (H.-J. Birkner, Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie, in: NZfSTh 3 /1961/, S. 279 ff).
- 137 K. Barth, ThK, S. 236.
- 138 K. Barth, a.a.O., S. 237.
- 139 K. Barth, ThK, S. 237.
- 140 K. Barth, RB, S. 112.

- 141 K. Barth, a.a.O., S. 141.
- 142 K. Barth, a.a.O., S. 170.
- 143 K. Barth, a.a.O., S. 300, vgl. auch CD, S. 316.
- 144 K. Barth, RB, S. 218.
- 145 K. Barth, CD, S. 303.
- 146 H.U. v. Balthasar, a.a.O., S. 97.
- 147 Hier scheiden sich Barth und Feuerbach freilich grundsätzlich. Feuerbach sieht in der Religion die inhaltlich durchaus richtige Projektion des Gattungsbewußtseins des Menschen. Barth greift in der Religion eine Verdrehung der inhaltlichen Werte an: die Religion verherrlicht, wo nichts zu verherrlichen ist. Im einzelnen übt Barth sehr tiefgründige Kritik an Feuerbach: vgl. K. Barth, ThK, S. 236 ff. und K. Barth, Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, S. 484 ff. Aber im Grundansatz stimmt Barth der Feuerbachschen Religionskritik, soweit sie die Religion betrifft, doch zu.
- 148 K. Barth, KD I, 1, S. 132.
- 149 Es ist mehrfach hervorgehoben worden, daß Barth die Thesen Feuerbachs übernimmt, um ihnen so ihre Schärfe zu nehmen. Dies ist aber letztlich ein unredliches und zugleich sinnloses Unternehmen. Denn es ist nicht strittig, daß der Gottesgedanke ein Produkt des menschlichen Geistes ist. Die Frage ist nur, ob er ein wesentliches oder ein unwesentliches Produkt ist, ob er die Antwort auf die Affektion von einem Objektiven her ist oder ob er nur als phantastische Widerspiegelung ganz anderer menschlicher Qualitäten erscheint (W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, S. 16). Und hier muß inhaltlich Feuerbach prinzipiell widersprochen werden (vgl. auch C.H. Ratschow, Die Religionen und das Christentum, in: NZfSyTh 9 /1967/, S. 93 f.). Freilich ist jedes "Bild" von diesem "Objektiven" eine Projektion, da sonst alles abstrakt bleibt; damit besteht die Gefahr der Fixierung und Manipulation des "Gegenstandes", Gottes. Aber das objektive Element des Handelns Gottes und das subjektive der Rezeption durch den Menschen gehören zusammen und dürfen nicht auseinander gerissen werden. Feuerbach sieht nur das subjektive Moment, Barth verfällt in den gegenteiligen Fehler, nur das objektive Handeln Gottes als theologisch bedeutsam zu erklären. "Der religiöse Mensch steht in der Gefahr, Gott nicht von sei-

- ner Verkleidung zu unterscheiden. Der religionslose Mensch steht in der Gefahr, Gott in seiner Verkleidung nicht zu erkennen" (B.-E. Benktson, Christus und die Religion, Stuttgart 1967, S. 53).
- 150 Freilich ist auch Barth dem Fehler verfallen, das Verständnis von Gefühl bei Schleiermacher psychologisch als einen Bereich der seelischen Funktion des Menschen deuten zu wollen. "Gefühl" ist aber bei Schleiermacher als Totalität des Personseins zu verstehen, s. K. Barth, CD, S. 292 u. 306 ff.
- 151 K. Barth, RB, S. 243.
- 152 Ebd.
- 153 K. Barth, Brief an Thurneysen vom 20.11.1916, in: KuW, S. 39.
- 154 Ebd.
- 155 K. Kupisch, Vom Pietismus zum Kommunismus, S. 42 f. Von dieser Äußerung Goethes leitet sich der Vorwurf Marx' her, Religion sei "Opium des Volks".
- 156 K. Kupisch, a.a.O., S. 32 ff.
- 157 K. Barth, Sechzehn Antworten an Herrn Prof. von Harnack, in: KuW, S. 346.
- 158 K. Barth, KD I,2, S. 56. Barth bemerkt hier, daß er vor allem im "Römerbrief" in polemischer Tendenz gewisse Überspitzungen vorgetragen hat, die in der Auseinandersetzung gerechtfertigt, heute aber nicht als systemgründend anzusehen sind.
- 159 H.U. v. Balthasar, a.a.O., S. 44.
- 160 Ebd.
- 161 K. Barth, Gottes Wille und unsere Wünsche, Theologische Existenz heute 7, S. 6. Wie stark Barths einseitige und pauschale Sicht verzeichnet und gefährlich wird, ist an einem solchen Urteil besonders deutlich abzulesen.
- 162 K. Barth, a.a.O., S. 250, vgl. Abschnitt 1.3.
- 163 K. Barth, a.a.O., S. 249 f.
- 164 K. Barth, KD II,1, S. 157.
- 165 KD IV,2, S. 456 u. 538.
- 166 K. Barth, KD II,1, S. 157.

- 167 K. Barth, a.a.O., S. 158. Barths Kritik an einem unverbindlichen "Salonchristentum" hält bis in das Spätwerk hinein an, s. KD IV,3, S. 711 f.
- 168 K. Barth, Brief an Thurneysen vom 4.9.1914, in: KuW, s. 23.
- 169 K. Barth, Brief an Thurneysen vom 5.10.1915, in: KuW, S. 33.
- 170 K. Barth, Brief an Thurneysen vom 25.3.1918, in: KuW, S. 44 f.
- 171 Brief E. Thurneysens an Barth vom 20.3.1922, in: KuW, S. 85.
- 172 K. Barth, KD, I,2, S. 367.
- 173 K. Barth, KD, I,2, S. 367.
- 174 K. Barth, RB, S. 250.
- 175 K. Barth, a.a.O., S. 237 f., 240 , 485.
- 176 K. Barth, a.a.O., S. 242.
- 177 K. Barth, WGT, S. 170.
- 178 K. Barth, RB, S. 241.
- 179 K. Barth, WGT, S. 169.
- 180 K. Barth, RB, S. 72.
- 181 K. Barth, WGT, S. 164.
- 182 K. Barth, Antwort an Herrn Prof. v. Harnacks offenen Brief, in: KuW, S. 367.
In diesen Zusammenhang verweist Barth auch die Frage nach der Theodizee. Sie steht zu Recht an den Gott der Religion, der diese Welt von vornherein bejaht. Der lebendige Gott, der sich offenbart, hält aber Gericht über die Welt und nimmt sie nur im Gericht an. Damit ist für ihn das Theodizeeproblem hinfällig geworden. Wir haben diese These Barths allerdings kritisch zu sehen, vgl. Anm. 39.
- 183 Die Erkennbarkeit Gottes, in: KuW, S. 409.
- 184 K. Barth, a.a.O., S. 420.
- 185 K. Barth, CD, S. 136 f., vgl. H.U. v. Balthasar, a.a.O., S. 95.
- 186 K. Barth, RB, S. 374. Mit diesem Gedanken Barths kommt besonders deutlich zum Ausdruck, daß er das Wesen der Religion als "Zweideutigkeit" beschreibt. Wo diese Zweideutigkeit verdeckt wird, liegt eine Verkehrung des Wesens der Religion vor,

die den prophetischen Protest herausfordert (vgl. KD IV,3, S. 518). Mit dieser Terminologie bewegt sich Barth in unmittelbarer Nähe Tillichs, dessen Begriff der "Zweideutigkeit" von C. S. Song wie folgt beschrieben wird: "It is true to say that Tillich's criticism of religion and religions centers round this theme of the ambiguity of religion. And it is remarkably similar to Barth's criticism of religion which has already been discussed at some length. The ambiguity of religion takes its forms, says Tillich, in profanization and demonization. These two terms describe the opposite ways in which the ambiguity of religion actualizes itself. Profanization is the making of the unconditional and ultimate into the conditional and penultimate; demonization is the transforming of the conditional and penultimate into the unconditional and ultimate" (C.S. Song, *The Relation of Divine Revelation and Man's Religion*, theol. Diss. New York 1965, S. 221 f.).

Gewisse Ähnlichkeiten der theologischen Grundstrukturen Barths und Tillichs können hier leider nicht weiter verfolgt werden. Sie gehen aber über den Religionsbegriff im engeren Sinne hinaus, wie wir im Teil B dieser Arbeit bei den ekklesiologischen Bestimmungen sehen werden."

- 187 Barth meint aber nicht, daß die Religion überhaupt absterben wird. Dies wird im 3. Abschnitt der Darstellung Barths noch zu erläutern sein. Im Gegensatz zu Overbeck, dem er in der Religionskritik weitgehend folgt, "erblickt Barth in der Religion ein entscheidend wichtiges und selbständiges Lebensphänomen, über dessen mutmaßliche Vergänglichkeit zu reflektieren er für überflüssig hält" (H. Schindler, *Barth und Overbeck*, Gotha 1936, S. 89).
- 188 K. Barth, RB, S. 219.
- 189 K. Barth, a.a.O., S. 321 f.
- 190 K. Barth, a.a.O., S. 11.
- 191 K. Barth, a.a.O., S. 13.
- 192 Vgl. K. Barth, *Die Erkennbarkeit Gottes*, in: KuW, S. 420. Die Religionskritik ist von Dietrich Bonhoeffer noch erheblich verschärft worden. Während Barth die Religion als Gegebenheit akzeptiert und positiv in sein System einbaut, meint D. Bonhoeffer: "Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen" (D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, ²Berlin 1961, S. 145). Er fordert darum ein "religionsloses Christentum". Barth ist für ihn auf halbem Wege stehengeblieben (146). Wenn man aber ge-

nau Bonhoeffers Argumentationsgang betrachtet, wird man bemerken, daß Bonhoeffer einen bestimmten Religionsbegriff und eine bestimmte Wirklichkeit der Religion ablehnt. Religion stirbt deshalb ab, weil sie für die "Religiösen" nur die Verlängerung der eigenen menschlichen Möglichkeiten ist. Der Gott der "Religion" ist *deus ex machina*, er wird dann aktuell, wenn der Mensch mit seiner Erkenntnis und in seiner Praxis an eine Grenze gelangt ist. Er wird in den "Schwächen" und nicht in der "Kraft" angerufen (147). Er steht am Rande des Lebens und nicht in der Mitte (148), er ist "Arbeitshypothese" und "Lückenbüßer" (208), der für uns überflüssig geworden ist. Daß Bonhoeffer damit nicht die Religion im Auge hat, sondern eine ihrer Substanz weithin entleerte Religiosität, gegen die er zu Recht polemisiert, ist offenkundig. Das Urteil Bonhoeffers wird darum höchst problematisch, wenn es aus seiner polemischen Tendenz herausgerissen und verallgemeinert wird.

- 193 K. Barth, Kd I, 2, S. 359 f.
- 194 K. Barth, a.a.O., S. 361.
- 195 K. Barth, a.a.O., S. 364.
- 196 K. Barth, a.a.O., S. 324 ff.
- 197 K. Barth, RB, S. 211 ff.
- 198 K. Barth, a.a.O., S. 240.
- 199 K. Barth, a.a.O., S. 226.
- 200 K. Barth, a.a.O., S. 225, ähnlich wie im RB beschreibt Barth den Sinn der Religion auch in KD IV, 2, S. 196 f.
- 201 K. Barth, RB, S. 235.
- 202 K. Barth, a.a.O., S. 241.
- 203 K. Barth, a.a.O., S. 252.
- 204 Darum kann Barth, wenn er vom "Sinn der Religion" spricht, immer respektvoll von ihr reden, weil sie die Wahrheit aufdeckt, und respektlos, weil sie ihr eigenes Wesen selbst verhüllt. Sie ist zweideutig. Vgl. KD IV, 3, S. 100 f.
- 205 K. Barth, RB, S. 249, KD IV, 1, S. 537 f. wird wieder die Zweideutigkeit der Religion in diesem Zusammenhang hervorgehoben, s. auch IV, 3, S. 387 ff.
- 206 K. Barth, a.a.O., S. 239.

- 207 K. Barth hat in KD I,2, S. 327 seine Anschauung über die Religion verschärft. "Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen." Die Begründung liegt allerdings auf gleicher Linie mit der Ablehnung der Religion im "Römerbrief". Der Mensch als Sünder ist gottlos, in der Religion aber versucht er, sich eigenmächtig zu nehmen, was er nicht hat und nicht von Gott selbst erhalten will. Er inszeniert so eine Gegenbewegung zur Gnade Gottes: dies ist seine Religion, daß er sich "einen Ersatz für sie (die Offenbarung, Verf.) beschafft, daß er sich vorwegnimmt, was ihm in ihr (der Offenbarung, Verf.) von Gott gegeben werden soll (Barth, a.a.O., S. 33).
- 208 K. Barth, RB, S. 236.
- 209 K. Barth, a.a.O., S. 359.
- 210 K. Barth, a.a.O., S. 237.
- 211 K. Barth, a.a.O., S. 162. Freilich sind Barths Aussagen gerade über diesen Punkt widersprüchlich. An anderer Stelle betont er, daß die subjektive Möglichkeit der Offenbarung mit der Religion nicht identisch sei (CD, S. 306 ff.). Es ist hier auch nicht eine zeitliche Reihenfolge der Standpunkte anzugeben, denn die CD ist nach dem RB geschrieben, während Barth in den späteren Bänden seiner KD der hier im RB vertretenen Auffassung wieder sehr nahe kommt. Die Einzelaussagen dürfen nicht aus dem Zusammenhang gelöst werden, der für Barth immer der ist, daß Gottes Offenbarung alle menschlichen Möglichkeiten aufhebt, weil sie allem gegenüber das "ganz Andere" ist. Die Bezeichnung der Religion als "subjektive Möglichkeit der Offenbarung" hat also eine nur sehr relative Bedeutung, die aber bei Barth immerhin vorkommt.
- 212 K. Barth, RB, S. 162. Die Geschichtlichkeit der Religion ist für Barth nun aber gerade ihre Unwahrheit. Von ihrem Wesen können alle die positiven Aussagen gemacht werden, die hier dargestellt wurden. Die geschichtliche Existenz der Religion aber ist ihre Wirklichkeit, die Wirklichkeit der sündigen menschlichen Möglichkeiten. Die Religionsgeschichte ist "die Geschichte der Untreue der Religion gegen das, was sie eigentlich meint... Denn mit dem Moment, wo Religion bewußt Religion, wo sie eine psychologisch-historisch faßbare Größe in der Welt wird, ist sie von ihrer tiefsten Tendenz, von ihrer Wahrheit abgefallen zu den Götzen. Ihre Wahrheit ist ihre Jenseitigkeit, ihre

Weltlichkeit (? , es müßte wohl heißen: ihre Nicht-Weltlichkeit, Verf.), ihre Nicht-Geschichtlichkeit" (K. Barth, WGT, S. 81).

- 213 K. Barth, RB, S. 225, vgl. L. Lambinet, a.a.O., S. 63 f. Vgl. auch RB, S. 63.
- 214 K. Barth, a.a.O., S. 88.
- 215 K. Barth, Antwort an E. Reisner, a.a.O., S. 58 ff.
- 216 K. Barth, KD I,2, S. 357.
- 217 Ebd., s. auch CD, S. 317 und K. Barth, Antwort an E. Reisner, a.a.O., S. 58 ff., vgl. L. Lambinet, a.a.O., S. 74 f.
- 218 Vgl. K. Barth, RB, S. 156 f., 162 u.a. Diese Tendenz ist also durchaus schon im Frühwerk Barths da, obwohl sie erst in den späten Bänden der KD voll zur Entfaltung kommt, so daß sich Barth genötigt sieht, sich von einigen scharfen ablehnenden Äußerungen über die Geschöpflichkeit im RB zu distanzieren (RB, Vorwort zur 5. Auflage, KD I,2, S. 55-56, II,1, S. 715). Die positive Aufnahme der Religion durch die Offenbarung wird von Barth an Hand eines christologischen Satzes verdeutlicht: der *assumptio carnis* KD I,2, S. 324). Religion entspricht der menschlichen Natur Jesu Christi, während die göttliche Natur die Offenbarung darstellt. "There is therefore a powerful analogy, - Barth himself indeed says an identity, between the role which religion plays today in relation to revelation, and the role which Christ's human nature played in relation to the Eternal Word. Christ's human nature was to his divine nature, as religion today is to revelation" (J. Aagaard, a.a.O., S. 169).
- 219 K. Barth, KD III,2, S. 330. Gerade durch das Festhalten an der guten Natur des Menschen wird ja erst die Wirklichkeit der Sünde deutlich - sie ist eben nicht so etwas wie ein "zweiter Naturzustand", sondern Schuld. Auch in seiner Torheit bleibt der Mensch Gottes gutes Geschöpf. Menschliche Weisheit und Erkenntnis hat darum eine positive Bedeutung (K. Barth, IV,2, S. 469).
- 220 Christliche Theologie erkennt, "... daß ein bestimmtes Wissen um diese Konzeption auch dem Menschen an sich und im allgemeinen, auch dem Heiden, dem Atheisten, dem Juden also, möglich war und ist, und daß sie... faktisch auch außerhalb der christlichen Theologie vertreten worden ist. Der natürliche Mensch ist nun einmal - auch in seinem natürlichen Wissen um sich

selbst - im Bereich der göttlichen Gnade: in dem Bereich, in dem auch Jesus Mensch gewesen ist. Wie sollte es da eigentlich anders sein, als daß er da neben viel schlechterem auch eines besseren Wissens um sich selbst in bestimmten Grenzen da und dort fähig sein sollte?" (K. Barth, KD III, 2, S. 334). C.S. Song bemerkt treffend zu dieser Lehre von der Humanität: "This is the spirit of freedom, tolerance and truth in encountering 'the wiser of the wise' of this world from the standpoint of theological anthropology rooted in the creation and Christology... Ontologically, therefore, there is no natural man who, by definition, is supposed to live outside the grace of God" (C.S. Song, a.a.O., S. 94 f.).

- 221 H.U. v. Balthasar, a.a.O., S. 131.
- 222 K. Barth, KD II, 1, S. 575, vgl. 571, 671, 347 f., 461.
- 223 K. Barth, KD II, 1, S. 575.
- 224 K. Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst, Zürich 1938, S. 178.
- 225 K. Barth, KD III, 3, S. 280.
- 226 H.U. v. Balthasar, a.a.O., S. 152.
- 227 K. Barth, KD III, 1, S. 435, 438.
- 228 K. Barth, KD III, 2, S. 478 ff. Barth ist hier nahe an der These, daß Gott an eine dem Menschen gegebene Qualität "anknüpft". Vom Standpunkt des Glaubens ist diese Aussage richtig, sie ist aber nicht möglich, wenn der Mensch unabhängig von der sich offenbarenden Liebe Gottes betrachtet wird, was für Barth immer heißt: außerhalb von Jesus Christus.
- 229 K. Barth, ThK, S. 377. Hier wird deutlich, daß Barth in seinem Spätwerk nicht eine totale Wendung gegenüber seinen frühen Schriften vollzogen hat. Er zieht dort vielmehr Linien aus, die hier schon angedeutet sind. Darum erscheint es mir als durchaus sinnvoll, die späten Schriften mit den früheren in eine Reihe zu stellen.
- 230 K. Barth, KD I, 1, S. 495, vgl. KD II, 1, S. 46, 63 u.a.
- 231 K. Barth, KD III, 2, S. 176 ff., vgl. KD III, 1, S. 83 f.
- 232 K. Barth, KD III, 2, S. 266, 319; III, 1, S. 211 ff.
- 233 K. Barth, Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, in: ZZ 3 (1925), S. 132 f.

- 234 K. Barth, KD IV, 4, S. 30.
- 235 Vgl. S. 61 ff.
- 236 K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, Darmstadt 1958, S. 11.
- 237 Die Frage, ob der diesseitige Logos mit dem göttlichen etwas zu tun habe, wird zwar von Barth häufig verneint, der Zusammenhang mit dem Anselmschen Beweis, den Barth positiv aufnimmt, setzt aber eine Bejahung voraus. Lambinet weist darauf hin, daß es bei Barth ein "Regiment Christi in regnum naturae, das Reich des Logos oberhalb des Gegensatzes von Sündenfall und Versöhnung" (K. Barth, ThK, S. 378 f.) gebe, was ebenfalls eine Entsprechung der Ordnungen voraussetzt (vgl. L. Lambinet, a.a.O., S. 57).
- 238 L. Lambinet, a.a.O., S. 58.
- 239 K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, S. 112.
- 240 K. Barth, KD I, 1, S. 201, 252, 254, 257, KD II, 1, S. 253 ff., KD I, 2, S. 223, 292 u.a.
Vgl. H.U. v. Balthasar, a.a.O., S. 117 ff. Wir werden unten noch auf das Problem der "Anlage" des Menschen auf Gott hin einzugehen haben, s.u. S. 61 ff.
- 241 K. Barth, CD, S. 317 f.
- 242 K. Barth, RB, S. 70.
- 243 K. Barth, RB, S. 71.
- 244 H.G. Pöhlmann, *Analogia entis oder Analogia fidei?*, Göttingen 1965, S. 16.
Vgl. K. Barth, KD III, 3, S. 57 f.
- 245 K. Barth, RB, S. 409.
- 246 Barth geht nur an einer Stelle auf die Jōdo-shin-shū ein, die die stärkste Schule des japanischen Amida-Buddhismus darstellt. Sie wurde von Shinran-shōnin, dem "japanischen Luther" gegründet. Barth gibt Übereinstimmungen dieser Religion mit dem christlichen Protestantismus bis in kleinste Einzelheiten hinein zu. Sie entbehrt aber der Wahrheit, die die christliche Kirche verkündigt, völlig, weil sie das Einen entbehrt: des Namens Jesus Christus (K. Barth, KD I, 2, S. 372-376).
Wie wenig Barth in die Tiefe dieser Religion eindringt, die bis in die komplizierte Dialektik von futurischer und präsentischer Eschatologie hinein gemäß Paulus bzw. Johannes zum Christen-

tum parallel läuft, zeigt der Aufsatz eines Japaners zu diesem Problem. Auch der Name des Amida als Inhalt und Ausdruck der Wiedergeburt ist das Zentrum dieses Glaubens. Man wird das Problem nicht so formal angehen können wie Barth im § 17 der KD. Aus den Grundlagen einer universalen Christologie, wie sie Barth in der Versöhnungslehre entwickelt, ergibt sich allerdings die interessante Aufgabe für eine Theologie der Religionen, gerade diese Religion christologisch universal zu verstehen (vgl. Bando, Sh., Jesus Christus und Amida. Zu Karl Barths Verständnis vom Reinen Land, in: Gott in Japan, hrsg. v. S. Yagi/U. Luz, München 1973, S. 72-93).

- 247 Dies ist auch eine zutreffende Grundthese der Diss. K. Nürn-
bergers, Glaube und Religion bei Karl Barth, theol. Diss. Mar-
burg 1967, S. 68, 94 u.a.
- 248 Vgl. S.J. Samartha, Religiöser Pluralismus und die Suche nach
menschlicher Gemeinschaft, in: Um Einheit und Heil der Mensch-
heit, hrsg. v. I.R. Nelson/W. Pannenberg), Frankfurt a.M.
1973, S. 125.
- 249 K. Barth, KD I,2, S. 358.
- 250 K. Barth, a.a.O., S. 376.
- 251 K. Barth, a.a.O., S. 379.
- 252 Ebd.
- 253 K. Barth, a.a.O., S. 379 ff.
- 254 K. Barth, a.a.O., S. 381.
- 255 Wenn Barth vom Namen Jesus Christus spricht, will er, wenn
ich recht sehe, darauf hinweisen, daß es bei der Begründung des
Bundesverhältnisses Gottes mit der Welt nicht um den histo-
rischen Jesus von Nazareth, den wir kennen, zu tun ist, sondern
um die freie Entscheidung Gottes, der in seinem Wort die
Welt erwählt hat. Diese Wirklichkeit der Erwählung Gottes ist
uns nicht verfügbar, obwohl Gott in Jesus Christus ganz offen-
bar ist. Jesus Christus ist zwar in der Geschichte erschienen,
wer er aber in Wirklichkeit ist, können wir nicht begreifen und
beschreiben. Die ewige Erwählung Gottes ist primär, das Ereig-
nis der Inkarnation bekommt demgegenüber sekundäre Bedeutung,
obgleich es für die Heilsgeschichte freilich die entscheidende
Bedeutung hat (s.auch KD IV,1, S. 21, 134; vgl. Anm. 238).
Song will die Rede vom "Namen Jesus Christus" auf hebräische
Tradition zurückführen: "By the name of Jesus Christ I mean his

person and work; for a name, according to the Hebraic tradition, embodies what the bearer of that name is and what he does... In him God is and acts" (C.S. Song, a.a.O., S. 269). Inhaltlich ist das sicher richtig, obwohl nichts spezifisch Hebräisches vorliegt, es deutet aber auch nichts darauf hin, daß bei Barth dieser Traditionszusammenhang bewußt wäre. Jedenfalls liegt im Namen sowohl das Element der Präsenz des Trägers als auch dessen personhafte Unverfügbarkeit. Mir scheint eher, daß diese Formel eine Neuinterpretation des "extra Calvinisticum" bei Barth ist.

- 256 Der hier erhobene Zusammenhang von "Sinn der Religion" als Potenz und "wahrer Religion" als erfülltem Akt hängt eng zusammen mit der Potentialität des Menschen auf Gott hin, wie sie Barth in der "Lehre von der Schöpfung" darlegt (vgl. Anm. 75). "Es besteht dann zwischen dem religiösen Vermögen des Menschen und den daraus hervorgehenden Religionen auf der einen, und den Seins- und Wesensstrukturen Jesu Christi auf der andern Seite eine Kongruität, doppelt gebrochen freilich durch Geschöpflichkeit und Sünde, aber in dieser Gebrochenheit grundsätzlich vorhanden und wirksam" (C.A. Keller, Versuch einer Deutung heidnischer Religion. Im Anschluß an K. Barths Lehre vom Menschen, in: EMM NF 100 /1956/, S. 75). Daß diese "Kongruität" universal zu gelten hat, wird deutlich im Zusammenhang der Schöpfungslehre.
- 257 So z.B. P. Knitter, Christomonism in Karl Barths's Evaluation of the Non-Christian Religions, a.a.O. Knitter meint, daß "in his first period Barth presented this transcendence in such a way as to 'exclude' the human. This period may be divided into a philosophical and a theological phase." Die philosophische ist durch den RB repräsentiert, die theologische durch die CD, während sein Anselm-Buch "marks the turning point ...and took his stand soundly on God's Word as the sole foundation and starting point for his theology" (P. Knitter, a.a.O., S. 100, Anm. 9). Diese Einteilung ist systematisch-theologisch nur dann sinnvoll, wenn sie vom jetzigen vorliegenden Gesamtwerk her die einzelnen Phasen des Denkens Barths als organischen Zusammenhang erkennen läßt. Das aber kommt in Knitters Aufsatz zu wenig zum Ausdruck.
- 258 K. Barth, KD IV,2, S. IX. Die Kontinuität besteht also in einer Entfaltung, die auch eine Wandlung enthält, nicht aber einen "Bruch". (Vgl. E. Busch, Humane Theologie, Zürich 1967, S. 10

und A. Dekker, *Homines bonae voluntatis*, Zürich o.J., S. 17).

- 259 K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, in: *Gottes Freiheit für den Menschen*, Berlin 1970, S. 352, 363. Die Entfaltung und Weiterentwicklung der Theologie Barths in der KD muß mit der Dynamik der konstant gebliebenen dialektischen Methode in Zusammenhang gebracht werden: "Barth seems therefore to have withdrawn from his extreme insistence on the otherness of God, but notice that this kind of modification is entirely consistent with his dialectical procedure, whereby one statement about God needs to be corrected by a paradoxical counterstatement. It does not imply any radical departure from his emphasis on God's transcendence, or any diminution of God's freedom and initiative" (J. Macquarrie, *Twentieth-century Religious Thought*, New York 1963, S. 323).
- 260 C.S. Song, a.a.O., S. 47.
- 261 C.S. Song, a.a.O., S. 53. Es ist Song nicht ganz zuzustimmen, wenn er zusammenfaßt: "...the positive emphasis on human nature overcomes more and more the negative emphasis of it, which has come to its clearest expression in the treatment of the problem of man in the later volumes of his *Church Dogmatics*", denn in KD IV ist der Bereich der Anthropologie noch weit überboten im Sinne der Frage nach der "kosmischen Erlösung" (vgl. C.S. Song, a.a.O., S. 61 f.).
- 262 K. Barth, KD IV,3, S. 198; *Die Menschlichkeit Gottes*, a.a.O., S. 352, 360.
- 263 Die Dialektik in Barths Religionsbegriff wird auch von B.-E. Benktson, *Christus und die Religion*, Stuttgart 1967, S. 58 ff. hervorgehoben.
- Der Vorwurf Tillichs, daß die "dialektische Theologie" nicht dialektisch sei, ist hier nicht zutreffend (vgl. P. Tillich, *Was ist falsch in der "dialektischen" Theologie?*, GW, Bd. VII, Stuttgart 1962, S. 247-262). Einige andere Einwände, die Tillich gegen Barth geltend gemacht hatte, sind in der späteren Entfaltung des Systems von Barth so aufgenommen worden, daß sie hinfällig geworden sind (vgl. die Darstellung der Barthschen Dialektik der Religion mit: P. Tillich, *Kritisches und positives Paradox*, GW, Bd. VIII, S. 216-225 und P. Tillich, *Antwort*, GW, Bd. VII, S. 240-243). Allerdings ging es Tillich in seiner Kritik vor allem um die Korrelation von menschlicher Frage und göttlicher Antwort bzw. göttlicher Realität und religiösem Erlebnis (vgl. P. Tillich, *Was ist falsch in der "dialektischen" Theologie?*, a.a.O., S. 255 ff.).

Diese Kritik bleibt auf Barth lasten, denn infolge seines nur offenbarungspositivistischen Religionsbegriffes kommt er doch zu keiner positiven Wertung des religiösen Erlebens, das in einer "religiösen Anlage" bzw. in einer schon immer vorfindlichen Bezogenheit des Menschen auf Gott begründet wäre. (Es sei aber angemerkt, daß Barth in einem nicht durchgeführten Entwurf zu einer "Dogmatik" aus dem Jahre 1924 /!/ die Korrelation zwischen menschlicher Frage und göttlicher Antwort im Auge gehabt hat. Die Notiz lautet: "§ 4 Der Mensch und seine Frage /Offenb. als Antwort, die in der Frage des Menschen schon vorausgesetzt ist - und so: in der Frage des Menschen das Gottesverhältnis primär begründet/" /K. Barth, Brief an Thurneysen vom 18.5.1924, in: KuW, S. 193/. Dies entspricht genau der Methode der Korrelation bei Tillich /vgl. Tillich, a.a.O., S. 255/. Man wird also Barth nicht ohne weiteres als Supranaturalisten bezeichnen können.)

- 264 Barth spricht in seinem Spätwerk nicht mehr von einer "Per-version", sondern von einer "Degeneration" des wahren Bundesverhältnisses. Religion wird so gerade zum Zeichen für die Unverlierbarkeit des Gottesverhältnisses (KD IV, 1, S. 537). Die zunehmend freundliche Wertung der Wirklichkeit der Religion im Werk Barths deutet auf eine Wandlung hin, die möglicherweise durch eigene Erfahrungen ausgelöst worden ist. Anders: P. Knitter, *Towards a Protestant Theology of Religions*, Marburg 1974, S. 33 u. 36. Knitter meint, Barth sei im Spätwerk den Intentionen von § 17 der KD treu geblieben, da er nur in Christus Wahrheit gelten lassen wolle und demzufolge die "wahren Worte extra muros ecclesiae" nicht auf die Religionen anwendbar seien. Knitter übersieht, daß für Barth Wahrheit in den Religionen möglich ist, nicht weil sie Religion sind, sondern weil alle Menschen unter dem universalen Heil Gottes stehen, das in Jesus Christus allerdings zur Sprache gebracht ist. Außerdem geht für Barth die Wirklichkeit Jesu Christi nicht in der historisch begrenzten Tradition der Kirche auf. Christus ist vielmehr der Immanuel, der Urwille Gottes als das Ja zum Menschen.
- 265 C.S. Song, a.a.O., S. 38.
- 266 Auch Song sieht den Fehler Barths im § 17: "Why does Barth, who in his discussion of 'Religion as Unbelief' did not make 'the distinction between Christian and non-Christian religion', now come to assert that Christianity is the only true and right

religion? Barth answers that this is the fact based on the grace of God. But if the justification principle is regarded as solely applicable to Christianity, how can one account for the revelation and without which religion in the proper sense of the term is not possible?" (C.S. Song, a.a.O., S. 117 f.) Song versucht, den Widerspruch zu lösen, er verfällt aber am Ende selbst wieder in undialektische Aussagen. Er bemerkt richtig: "...a true religion is to be found in Jesus Christ" (119). Song kann aber keine Antwort darauf geben, was das nun für die konkreten Religionen bedeutet, weil er Barths Versöhnungslehre nicht mit berücksichtigt. Song verweist auf Tillichs Begriff von der "letztgültigen Offenbarung in Jesus als dem Christus" (274), ohne zu sehen, daß diese These im Zusammenhang mit Barth durch konkrete Kriterien gefüllt werden muß, die Barth in KD IV gibt.

- 267 K. Barth, KD I,2, S. 328 f.
- 268 K. Barth, a.a.O., S. 333.
- 269 K. Barth, a.a.O., S. 334.
- 270 K. Barth, KD I,1, S. 254.
- 271 K. Barth, KD III,3, S. 280. Vgl. J. Aagaard, a.a.O., S. 168: "That the Eternal Word was made one with human nature means that human nature was 'zurechtgebracht', and that religion which also belongs to human nature, and in itself is unbelief, has yet been 'wohl aufgehoben' on account of Jesus Christ."
- 272 K. Barth, KD IV,3.1., S. 174.
- 273 Ebd.
- 274 K. Barth, KD IV,1, S. 537 f., vgl. auch A. Szekeres, Karl Barth und die natürliche Theologie, in: EvTh 24 (1964), bes. S. 238 ff.
- 275 Daß Barth sich der Problematik eines "Christomonismus" und einer positiven Bewertung der Religion von ausschließlich dieser Position her bewußt war, zeigt folgende Äußerung: "Das Problem der 'natürlichen' Offenbarung und Religion macht mir immer wieder viel Kummer. Die alten Reformierten haben sehr lebhaft damit gerechnet. Ich weiß noch nicht definitiv, wo und wie ich es unterbringen kann. Hier greift die 'Väterlichkeit' Gottes ein und zwar gleich von mehreren Seiten: Logos, Schöpfung, Vor-sehung. Mit der Menschwerdung gilt es jedenfalls vorsichtig um-zugehen, damit man sich nicht in das exklusive 'Jesus-Chri-stus'-Loch der Lutheraner verrennt. Alles steht wahrlich auf

diesem Nenner, aber dieser Nenner dann 'irgendwie' unter Allem" (K. Barth, Brief an Thurneysen vom 20.3.1924, in: KuW, S. 186). Den Zusammenhang zwischen Schöpfung, Vor-sehung und Logos und Religion hatte Barth also schon sehr früh gesehen! Das beweist einmal mehr die Notwendigkeit, Barths System als organisches Ganzes zu betrachten, wie es hier versucht wird.

276 K. Barth, KD IV, 3.1., S. 78.

277 K. Barth, a.a.O., S. 88 f.

Jesus Christus bekommt so mythische Prädikate, "er hat in dem historischen Jesus seine geschichtliche Epiphanie. So ist zum Beispiel Barths Festhalten an der Jungfrauengeburt darum notwendig, weil sie, wie die gesamte Geschichte Jesu, ein 'urgeschichtliches Ereignis' ist" (vgl. A. Oepke, Karl Barth und die Mystik, S. 73); vgl. Barth, KD IV, 1, S. 251 u. KD III, 2, S. 162 ff. Ob allerdings die mythischen Aussagen, die Barth beibehalten zu müssen meint, für uns wirklich das Gemeinte ausdrücken können, ist eine andere Frage.

278 K. Barth, KD IV, 3.1., S. 76.

279 A. Dekker, a.a.O., S. 26.

280 K. Barth, a.a.O., S. 46.

281 K. Barth, a.a.O., S. 47. An anderer Stelle spricht Barth von Jesus Christus als dem Verweis auf die "Menschlichkeit Gottes" (KD IV, 3.1., S. 138).

282 K. Takizawa, Zen-Buddhismus und Christentum im gegenwärtigen Japan, in: Gott in Japan, a.a.O., S. 139-159. Takizawa versteht Barth, angeregt durch Nishida Kitarō, wie gewiß wenige Europäer, indem er das "Urfaktum Immanuel" als das Zentrum der Theologie Barths erkennt. Seine Kritik an Barth, das dieses Urfaktum erst innergeschichtlich wirksam würde im historischen Jesus und darum partikular bliebe, trifft Barth aber nicht, wie wir in unserer Interpretation zu zeigen versuchen. Christus als das Ursymbol der Einheit von Gott und Mensch steht hinter und über dem historischen Jesus, gerade indem er in dem historischen Ereignis offenbar wird. Dieses Ereignis wird damit zur Wesensaussage über Gott und die Bestimmung des Menschen. Vgl. dazu den Abschnitt über die Universalität Christi im Teil B dieser Arbeit (s. K. Takizawa, a.a.O., S. 157, Anm. 3). Vgl. S. Yagi, Buddhistischer Atheismus und Christlicher Gott, in: Gott

in Japan, a.a.O., S. 162.

- 283 K. Barth, a.a.O., S. 89. Es sei nur der Hinweis gegeben, daß Barth mit dieser spekulativen Christologie nahe an die Prämissen der Religionsphilosophie Hegels heranrückt.
- 284 A. Dekker, a.a.O., S. 25. Um Selbstverwirklichung Gottes geht es insofern, als sein Bundeswille realisiert wird. Barth bekommt nicht nur in der Versöhnungslehre, sondern schon in seiner Anthropologie ein positives Verhältnis zur Religion durch die Beziehung auf Jesus Christus. Jesus Christus ist das wahre Urbild des Menschen, nur von ihm her kann ausgesagt werden, was der Mensch eigentlich ist. Er ist nicht eigentlich durch die Sünde, aber in Jesus Christus wird die ursprüngliche Wirklichkeit des Menschen erkennbar. Die Strukturen des Seins Jesu gelten dann für alle Menschen. "Ist es nicht gleichgültig, nicht zufällig, nicht nebensächlich, ist es ontologisch entscheidend, daß ein Mensch in der Mitte aller anderen nun eben der Mensch Jesus ist, ist Menschsein das Sein als Zusammen-sein mit diesem Menschen als dem ihm gesetzten realen und absoluten Gegenüber, ist Menschsein das konkrete Konfrontiertsein mit diesem in der vollen Majestät Gottes Ungleichen als unseresgleichen, dann ist dies nicht eine seiner Bestimmungen unter anderen, sondern seine Grundbestimmung; nicht eine nachträgliche und veränderliche, sondern seine unveränderliche Ursprungsbestimmung: daß er mit Gott zusammen ist, Gottlosigkeit ist infolgedessen keine Möglichkeit, sondern die ontologische Unmöglichkeit des Menschen" (KD III,2, S. 162). Die Religion ist nun aber gerade die Darstellung dieses "rein geschöpflichen Menschen", der schon immer in der Gottesbeziehung steht. Darum gilt: "Die phänomenologischen Strukturen der heidnischen Religion sind, als die Strukturen des geschöpflichen Menschen, die Strukturen des wahren Menschen Jesus Christus" (C.A. Keller, a.a.O., S. 73).
- 285 K. Barth, KD IV,3.1., S. 107-109.
- 286 K. Barth, a.a.O., S. 112 ff. Es geht Barth hier um das gleiche Anliegen wie im RB, um den "qualitativen Unterschied", nur daß hier von der schon immer geschehenen Versöhnung her argumentiert wird, während dort die sündige Wirklichkeit als Ausgangspunkt der theologischen Reflexion den Standort bot. Vgl. auch KD IV,2, S. 456, 615.
- 287 K. Barth, KD IV,3.1., S. 131.

- 288 K. Barth, a.a.O., S. 133, vgl. K. Barth, Antwort an E. Reiser, a.a.O., S. 60.
- 289 B. Klappert, Die Auferweckung des Gekreuzigten, Neukirchen 1971, S. 235, 285 u.a. Barths Gedanke von der Einheit des Schöpfungs- und Versöhnungshandelns Gottes wird in der neueren Diskussion vielfach aufgenommen, so z.B. H. Meyer: "Auch über den Bereich des Christusglaubens und der Christusgemeinde hinaus ist Gott nicht nur in seinem schaffenden und erhaltenden, sondern auch in seinem versöhnenden, rettenden, erlösenden, befreienden und heiligenden Handeln präsent" (Wiederentdeckung des Heiligen Geistes, Ökumenische Perspektiven 6, Frankfurt a.M. 1974, S. 18 f.).
- 290 K. Barth, KD IV, 3.1., S. 122 ff. u. 131, bes. 139 u. 152 f., vgl. auch IV, 4, S. 30, wo von der "Aktualisierung" der "religiösen Möglichkeiten" durch den Heiligen Geist gesprochen wird. Barth nennt bewußt keine Einzelbeispiele, weil diese im je historischen Kontext immer neu zu verifizieren sind, er nennt aber die Religion ausdrücklich als möglichen Ort der Erscheinung wahrer Worte: "Es dürfte aufgefallen sein, daß nun bei der ganzen Entfaltung des Problems dieser 'anderen Worte' kein einziges Beispiel angeführt, kein Name dieser oder jener Person genannt, ... keine alte oder neue, einmalige oder häufige oder allgemeine Erscheinung im politischen, sozialen, denkerischen, wissenschaftlichen, künstlerischen, literarischen, moralischen, auch religiösen (gesp. v. Verf.) Menschheitsleben ausdrücklich bezeichnet wurde, denen der Charakter eines solchen wahren Wortes allenfalls zuzuschreiben sein möchte... Was wir hier versuchten, war eine grundsätzliche Untersuchung der Frage, ob und inwiefern mit wahren Worten dieser Art theoretisch und praktisch zu rechnen sein möchte... Problematisch und diskutabel ist jede (gesp. v. Verf.) hier in Frage kommende Erscheinung. Unproblematisch und undiskutierbar ist aber die Prophetie des Herrn Jesus Christus: ihre Allmacht, auch extra muros ecclesiae solche wahren Worte hervorzubringen, sich auch durch sie zu bezeugen" (KD IV, 3.1., S. 152 f.). Barth führt hier bewußt den ganzen Bereich menschlicher Lebenswirklichkeit an, um die universale Allmacht und Gegenwart Christi zu betonen. Er sagt zwar an anderer Stelle, daß wir "nichts vom Bestehen entsprechender Aufträge und Verheißungen, die den Trägern des profanen Weltgeschehens als solchen gegeben sein möchten", wissen (a.a.O., S. 139). Die Grenze unseres Wissens ist aber nicht die Grenze

der Souveränität Jesu Christi, und darum "werden wir uns dafür offen- und bereithalten müssen, seine Souveränität faktisch auch in jenen anderen Bereichen, wie unanschaulich und unbegreiflich uns das auch sein möge, wirksam zu sehen" (139). Weil die Religion aus diesen Bereichen nicht ausgeschlossen ist (152), können wir auch in ihr "Zeichen und Bezeugungen der Herrschaft der einen Prophetie Jesu Christi" (139) sehen. In Wirklichkeit ist nun aber Religion wesentlich nicht nur ein "Sonderbereich", sondern sie ist angesichts dessen, was oben über den "Sinn der Religion" gesagt wurde, eine besondere Qualität. Nämlich die Qualität der Tiefe und des Unbedingten (Tillich) in allen anderen Bereichen.

- 291 K. Barth, KD IV, 3.1., S. 134 ff.
- 292 K. Barth, a.a.O., S. 137 f., vgl. S. 114 ff. u. 374 ff.
- 293 K. Barth., a.a.O., S. 138. Die Forderung, die Aagaard an eine Theologie stellt, die die "liberalen" und "dialektischen" Vereinseitigungen in sich vereint, ist von Barth in seiner Versöhnungslehre bereits selbst erfüllt worden. J. Aagaard meint: "In the reality of the preaching of the word and the administering of the sacraments, in one word, in worship, the true and quite unproblematical unity between the divine and human is found, the union which is not only an analogy of the unity between Christianity and other religions, but is its 'causa efficiens'" (J. Aagaard, a.a.O., S. 185). Genau das ist Barths These in KD IV, 3: Der Versöhnungsbund ist "causa efficiens" für die Wahrheit in den Religionen.
- 294 K. Barth, KD IV, 3.1., S. 138.
- 295 Barth spricht im Zusammenhang der Versöhnungslehre allerdings weniger von den Religionen als vom "profanen" Weltgeschehen und den atheistischen Ideologien. Dies ergibt sich wieder aus der aktuellen historischen Situation. Vom Ansatz her aber zeigt sich, daß die Religionen mit gemeint sind.
- 296 K. Barth, RB, S. 71. Auch der Begriff der "Todeslinie" wird vom RB bis KD IV aufrechterhalten, nun aber in anderem Licht (vgl. KD IV, 2, S. 403).
- 297 K. Barth, KD IV, 3.1., S. 122 ff., 144 ff., vgl. auch KD IV, 2, S. 403.
- 298 K. Barth, KD IV, 3.1., S. 141 f., vgl. S. 102.
- 299 K. Barth, a.a.O., S. 140 f., vgl. S. 146. Barth berührt sich

in dieser konkreten Ausgestaltung des Verhältnisses der christlichen Religion zu den anderen Religionen eng mit Rudolf Otto (s.u. S. 98 ff.)!

- 300 Siehe A. Dekker, a.a.O., S. 52. Diese Verengung widerspricht aber letztlich dem universalen Christussymbol. Die Profanität, in der die wahren Worte erscheinen, sinkt zu einem Schatten- und Interimsdasein gegenüber der Kirche herab (A. Dekker, S. 57 f.). Wir werden im Teil B dieser Arbeit die ekklesiologische Engführung Barths, die nicht notwendig aus seinem Ansatz folgt, zu überwinden haben.
- 301 K. Barth, KD IV, 3.1., S. 148 ff.
- 302 K. Barth, a.a.O., S. 154 ff.
- 303 K. Barth, a.a.O., S. 157.
- 304 Ein weiterer Beleg dafür wäre die Rede von der "Fähigkeit" des Menschen, im heilsgeschichtlichen Zusammenhang stehen zu können, bzw. die Potentialität, in der der Mensch zu der in Jesus Christus gegebenen Aktualität steht (vgl. Anm. 75, 256, 284). Für die Wertung der Religion bedeutet das: "In seiner Religion demonstriert der heidnische Mensch, daß er geschaffen ist für eine Geschichte mit Gott und daß er darum einer solchen Geschichte grundsätzlich und schöpfungsmäßig, seiner Struktur und seinem Wesen nach, fähig ist" (C.A. Keller, a.a.O., S. 79).
- 305 K. Barth, KD I, 1, S. 204.
- 306 K. Barth, a.a.O., S. 202.
- 307 K. Barth, a.a.O., S. 207.
- 308 K. Barth, a.a.O., S. 210.
- 309 K. Barth, a.a.O., S. 210 ff. Barth wendet sich gegen Vereinseitigungen, die das religiöse Erlebnis in bestimmten psychologischen Kategorien ansiedeln wollen. Vor allem Schleiermacher, der das "Gefühl", oder der Liberalismus, der den "Willen" und das "Gewissen" hervorhebt, werden abgelehnt. Man muß aber fragen, ob Barth nicht selbst einseitig intellektualistisch orientiert ist. Das Wort Gottes ist ihm "Rede", "Mitteilung von Vernunft zu Vernunft", "rationales Geschehen". Zumindest bedient er sich einer mißverständlichen Terminologie, denn andererseits betont er ja auch, daß das "Wort" durchaus nicht nur durch Verkündigung, sondern auch durch das prak-

tische "Fruchtbringen" erlebt wird (s.o. S. 60 f., vgl. Barth, KD I,1, S. 214 ff.) Vgl. Anm. 317.

- 310 Vgl. K. Barth, CD, S. 75 f., 297, 326, KD I,1, S. 181 f., 458 f. Siehe L. Lambinet, a.a.O., S. 36 ff.
- 311 K. Barth, KD I,1, S. 216, vgl. KD IV,3, S. 169 ff.
- 312 K. Barth, KD I,1, S. 218.
- 313 Daß Barth mit dieser Beschreibung in Kategorien der Mystik denkt und daß sogar einzelne Begriffe wie "Hohlraum" und "Einschlagstrichter" der Tradition der Mystik entstammen, ist von A. Oepke, a.a.O., S. 34 dargelegt worden. Überhaupt ist hier auf viele merkwürdige Parallelen zwischen der Denkstruktur Barths und der Mystik aufmerksam gemacht worden.
- 314 K. Barth, KD I,1, S. 261.
- 315 K. Barth bleibt im § 6 (KD I,1) an dieser Stelle stehen. Er hat hier noch nicht den Zusammenhang von Schöpfungs- und Ver-söhnungsordnung entwickelt, der dann etwa in KD IV,3 zur vollen Entfaltung gelangt. Dort ist dann in der Tat Erfahrung des Wortes Gottes in den Religionen möglich, wie es eben dargelegt wurde.
- 316 Vgl. H. Schindler, Barth und Overbeck, a.a.O., S. 90 f.
- 317 J. G. Arapura, Die Wiederentdeckung des Symbols, in: Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart, hrsg. v. H. Bürkle, Stuttgart 1966, S. 142. Aus der sog. "religionslosen Theologie", die am intellektualistisch verstandenen "Wort Gottes" orientiert ist, folgt "intellektuelle Illusion, wohl gemeinte Augenwischerei oder orthodoxer Hochmut" (W.-D. Marsch, Die theologisch und kirchlich verdrängte Religion, in: Plädoyers in Sachen Religion, hrsg. v. W.-D. Marsch), Gütersloh 1973, S. 14). Vgl. auch R. Guardini, Religion und Offenbarung, Würzburg 1958, S. 216.
- 318 Übrigens meint auch Bonhoeffer, der an diesem Punkt oft fehlinterpretiert worden ist, in seiner Theologie "den ganzen Menschen" in seiner "Körperlichkeit" (vgl. B.-E. Benktson, a.a.O., S. 180).
- 319 Es muß vorerst auf die Literatur verwiesen werden. Der weitere Fortgang der Arbeit wird dann im einzelnen immer wieder auf die hier gestellte Frage zurücklenken. Vgl. u.a.: H. Breit/K.-D. Nörenberg (Hrsg.), Religionskritik als theologische Herausforderung, München 1972, bes. S. 96 ff. W. Trillhaas, Religionsphilosophie, Berlin 1972, S. 62 ff. T. Andrae, Die letzten Dinge,

Leipzig 1940, S. 167 ff. J. Wach, Vergleichende Religionsforschung, Stuttgart 1962, bes. S. 54 ff. W. Schilling, Feuerbach und die Religion, München 1957, S. 64 ff. C. Colpe, Mythische und religiöse Aussage außerhalb und innerhalb des Christentums, in: Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums, hrsg. H.-J. Birkner/D. Rössler, Berlin 1968, S. 16 ff. G. v. d. Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1956, S. 778 ff. F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961, S. 1 ff. u. 559 ff.

320 W. Schilling, a.a.O., S. 36 ff.

321 Vgl. W. Schilling, a.a.O., S. 95 ff.

322 F. Heiler, a.a.O., S. 4.

323 W. Schilling, a.a.O., S. 95 ff. Mit scharfer Kritik wirft Siegfried Barth vor, daß er Religion "abstrakt" betrachte, daß er nicht sieht, daß Religion immer auf ein außerhalb des Menschen liegendes Objektives bezogen ist. Wie Barth das Wesen der Religion verkennt, beurteilt er sie auch falsch. Diese Kritik ist allerdings nicht unberechtigt (vgl. Th. Siegfried, Das Wort und die Existenz. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie, Gotha 1930, S. 87).

324 W. Schilling, a.a.O., S. 95 ff.

325 F. Heiler, a.a.O., S. 6. Daß Barth, indem er der Vereinseitigung der liberalen Theologie das "ganz Andere" gegenüberstellte, in den gleichen Fehler der Vereinseitigung, nur in entgegengesetzter Richtung, verfallen ist, wird heute vielfach gesehen: "When religion is put on the penitent's bench, purely and simply because it is a human activity then is it easily made to seem an irrelevant affair from the Christian point of view" (J. Aagaard, a.a.O., S. 183). "Über die anderen Religionen hat Barth nur im uneigentlichen Sinn gehandelt." Es geht ihm nur darum, den "Immanentismus", der in das Christentum eingedrungen ist, theologisch zu überwinden (K. Nürnberger, Systematisch-theologische Lösungsversuche zum Problem der anderen Religionen und ihre missionsmethodischen Konsequenzen, in: NZfSyTh 12 /1970/, S. 20, Anm. 9). Auch von C.S. Song (a.a.O., S. 122 f.) werden Barths einseitige Urteile über die Religionen kritisiert. Barth macht sich erst einen Religionsbegriff, gegen den er dann polemisiert. W. Kohler bemerkt zu dieser Methode: "Man setzt sich auf den Richterstuhl Gottes, also gerade dorthin, wo sich Christen nie setzen dürfen, um das nichtchristliche Denken

und Leben nicht nur zu klassifizieren, sondern insgesamt als religiös und gottlos zu verurteilen. Mit solcher Religionskunde ist es ein für allemal aus!" (Kirche und Mission im Umdenken, in: EvTh 30 /1970/, S. 382.) Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Bemerkung Bonhoffers in "Widerstand und Ergebung", a.a.O., S. 179. Auf Grund einer Begegnung mit griechischer Religion durch eine Publikation W.F. Ottos möchte er "diese Götter für Christus in Anspruch nehmen", denn er findet an ihnen weniger Anstoß als an "bestimmten Formen des Christentums". Es ist hier eine Forderung vorweggenommen, für deren Erfüllung Barth in KD IV die theologischen Begriffe bereitgestellt hat und deren Intention wir im Teil B dieser Arbeit folgen werden.

A.2. RELIGION UND CHRISTENTUM IN DER THEOLOGIE RUDOLF OTTOS

- 1 G.v.d. Leeuw, Rudolf Otto und die Religionsgeschichte, in: ZThK NF 19 /1938/, S. 74.
- 2 G. Mensching, Rudolf Ottos religionsgeschichtliche Arbeit, in: ZThK NF 19 /1938/, S. 128.
- 3 H.-W. Schütte, Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos, Berlin 1963, S. 17. Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen die theologiegeschichtlichen Bezüge zu entfalten, die Otto einen Erkenntnisweg in dieser Frage beschreiten lassen. Diese Aufgabe leistet Schüttes Buch. Uns kommt es auf eine Fragestellung an, die Schütte kaum mit einbezogen hat: wie muß die Ottosche Analyse unter dem Gesichtspunkt einer Theologie der Religionen gesehen werden und welche fruchtbaren Ansätze ergeben sich dafür aus Ottos Denken.
- 4 Daß Ottos Angriff auf den Rationalismus nicht nur den Liberalismus trifft, sondern auch den Supranaturalismus der Orthodoxie, der ebenfalls rationalistisch und naturalistisch orientiert ist, hat G. Mensching hervorgehoben (Mensching, Vergleichende Religionswissenschaft, Heidelberg ²1949, S. 21 f.). Vgl. auch W. Haubold, Die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theologie R. Ottos, theol. Diss. Marburg 1939, Leipzig 1940, S. 22.
- 5 R. Otto, Einführung zu: F. Schleiermacher, Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Hrsg. R. Otto), Göttingen ²1906, S. XIV.

- 6 Vgl. F.K. Feigel, "Das Heilige". Kritische Abhandlung über Rudolf Ottos gleichnamiges Buch, Tübingen ²1948, S. 1 f. Siehe auch H. Frick, Rudolf Otto innerhalb der theologischen Situation, in: ZThK NF 19 (1938), S. 6 ff.
- 7 K. Heim, Ottos Kategorie des Heiligen und der Absolutheitsanspruch des Christusglaubens, in: Glaube und Leben. Ges. Aufsätze und Vorträge, Berlin 1926, S. 294.
- 8 R. Otto, AdN, S. 250.
- 9 R. Otto, DH, S. 27.
- 10 R. Otto, a.a.O., S. 86.
- 11 Th. Siegfried, Grundfragen der Theologie bei Rudolf Otto, Gotha 1931, S. VI.
- 12 R. Otto, WöM, S. 133.
- 13 Ebd.
- 14 R. Otto, a.a.O., S. 134.
- 15 R. Otto, AdN, S. 16.
- 16 R. Otto, a.a.O., S. 16-19.
- 17 R. Otto, a.a.O., S. 19.
- 18 R. Otto, DH, S. 42 f. und AdN, S. 21.
- 19 R. Otto, AdN, S. 42.
- 20 M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1964, S. 37.
- 21 G. Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*, S. 180.
- 22 M. Eliade, a.a.O., S. 37.
- 23 M. Eliade, Zur Erforschung der Symbole in den Religionen, in: *Grundfragen der Religionswissenschaft* (Hrsg. Eliade/Kitagawa), Salzburg 1963, S. 126.
- 24 R. Otto, DH, S. 60.
- 25 Ebd., vgl. auch Otto, DH, S. 104 f., 178, 180.
- 26 H. Frick, a.a.O., S. 13. Hier liegt nur ein scheinbarer Widerspruch zu der Theologie Barths im RB vor. Denn auch für Barth ist die Offenbarung Voraussetzung. Wie wir oben dargestellt haben, ist die Schärfe der Aufrichtung des Paradoxes aus der kontroversen Situation zu erklären, in der auch Otto steht. Während

Barth aber zunächst nur auf die Christusoffenbarung Bezug nimmt und von dort her die Phänomene des Religiösen sieht, ist bei Otto der methodische Weg umgekehrt, indem er von vornherein das Wesen der Religion freilegt und mit diesem Maßstab die religiösen Phänomene untersucht, wobei er immer von der wesentlichsten Religion, dem Christentum, ausgeht. Diesen Zusammenhang hat Frick übersehen, wenn er in der Frage der Paradoxie der Offenbarung Barth und Otto entgegenstellt. Vgl. H. Frick, a.a.O., S. 13 ff.

- 27 R. Otto, DH, S. 5.
- 28 Wir sprechen lieber vom nichtrationalen Moment, weil im landläufigen Sprachgebrauch der Begriff des Irrationalen in die Nähe des "Absurden" gerückt ist. Das aber ist bei Otto gerade nicht gemeint.
- 29 W. Baetke, Das Heilige im Germanischen, Tübingen 1942, S. 1.
- 30 E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1912, S. 50 f.
- 31 M. Eliade, Das Heilige und das Profane, Hamburg 1957, S. 119.
- 32 M. Eliade, Zur Erforschung der Symbole in den Religionen, a.a.O., S. 123.
- 33 F. Heiler, Religion und Religionen, in: Die großen Religionen, Göttingen 1961, S. 12.
- 34 G. Mensching, Vergleichende Religionswissenschaft, S. 22.
- 35 R. Otto, SuU, S. 21, vgl. AdN, S. 194 f., 208 und Th. Siegfried, a.a.O., S. 45.
- 36 Th. Siegfried, a.a.O., S. 49.
- 37 R. Otto, AdN, S. 179.
- 38 R. Otto, DH, S. 22, vgl. WöM, S. 328.
- 39 R. Otto, DH, S. 10.
- 40 R. Otto, a.a.O., S. 22.
- 41 R. Otto, a.a.O., S. 53.
- 42 R. Otto, AdN, S. 206.
- 43 R. Otto, DH, S. 109, 113.
- 44 R. Otto, NrW, S. 290.

- 45 R. Otto, AdN, S. 96, vgl. S. 99, 102, 107.
- 46 Th. Siegfried, a.a.O., S. 18.
- 47 R. Otto, DH, S. 6. Das Heilige ist mehr als das Numinose, denn es ist qualifiziert im Sinne des Heilvollen. Es ist interessant, daß Barth diese Unterscheidung Ottos zur Erläuterung der eigenen Position stillschweigend übernimmt, Barth, KD IV,2, S. 143. Die Einheit von Fascinosum und Tremendum ist auch für Barth das Ganze. Der "Reichtum des Einen" kann aber durchaus auf einer Seite besonders betont werden und darum trotzdem ein "wahres Wort" bleiben, das in der bestimmten Situation den Willen Gottes repräsentiert (Barth, KD IV,3.1., S. 138). Daraus folgt für uns, daß eine Religion nicht falsch sein muß, wenn sie einseitig entweder das Fascinosum oder das Tremendum der Gottheit betont. Es kommt darauf an, in welcher Situation und mit welcher Intention sie es tut.
- 48 R. Otto, a.a.O., S. 7. "Es ist ein aus keinem anderen Gefühle ableitbarer, kein in diesem Sinne 'entwickelbarer', sondern ein qualitativ eigenartiger Gefühlsinhalt, ein Gefühlsinhalt aber, der zugleich zahlreiche Analogien hat zu anderen" Gefühlen (a.a.O., S. 48).
- 49 W. Haubold, a.a.O., S. 38.
- 50 R. Otto, KFR, S. 75 ff.
- 51 W. Baetke, a.a.O., S. 18.
- 52 Vgl. J. Wach, Vergleichende Religionsforschung, S. 58.
- 53 R. Otto, DH, S. 33.
- 54 R. Otto, DH, S. 14 ff.
- 55 R. Otto, DH, S. 19 und AdN, S. 66-69.
- 56 R. Otto, DH, S. 103.
- 57 R. Otto, DH, S. 20.
- 58 K. Heim, a.a.O., S. 296.
- 59 R. Otto, DH, S. 21.
- 60 M. Eliade, Traité d'histoire des religions, S. 386.
- 61 R. Otto, DH, S. 33.
- 62 R. Otto, a.a.O., S. 34.

- 63 R. Otto, a.a.O., S. 34 ff.
- 64 R. Otto, a.a.O., S. 42.
- 65 R. Otto, a.a.O., S. 1.
- 66 R. Otto, a.a.O., S. 77.
- 67 R. Otto, a.a.O., S. 78.
- 68 R. Otto, a.a.O., S. 140.
- 69 R. Otto, AdN, S. 119.
- 70 R. Otto sieht im Grad dieser Harmonie ein Bewertungskriterium für die Höhe und Wesentlichkeit einer Religion gegenüber anderen Religionen. Vgl. Abschnitt 4.3.
- 71 Th. Siegfried, a.a.O., S. 1.
- 72 So z.B. F.K. Feigl, a.a.O., S. 8. Freilich hat besonders Ottos Werk über die nichtrationalen Momente des Religiösen besonders stark gewirkt, weil hier ein für die Theologie neu entdecktes Feld bearbeitet wurde. Ottos besondere Leistung bestand zweifelsohne in der Darstellung dieses Grundelementes der Religion, das aber nicht isoliert werden darf und von Otto nicht isoliert wurde.
- 73 Th. Siegfried, a.a.O., S. 51.
- 74 Vgl. W. Haubold, a.a.O., S. 31 f. Daß bei aller Geschichtlichkeit der Religion etwas besonderes, ein wesentlicher Grundzug als roter Faden durch die verschiedenen geschichtlichen Ausprägungen der Religionsgeschichte hindurchläuft, wird selbst von der religionssoziologischen Forschung nicht geleugnet: "Il y a donc dans la religion quelque chose d'éternel qui est destiné à survivre tous les symboles successivement enveloppée" (Durkheim, a.a.O., S. 609 f.). Als dieses bleibende Element ist von Otto das Wesen der Religion selbst bestimmt worden, wobei ihm von der neueren Religionswissenschaft zugestimmt wird, vgl. M. Eliade, Zur Erforschung der Symbole in den Religionen, S. 109 ff.
- 75 W. Haubold, a.a.O., S. 37.
- 76 R. Otto, DH, S. 116 f.
- 77 R. Otto, a.a.O., S. 118.
- 78 W. Trillhaas, Religionsphilosophie, S. 123.

- 79 F. Heiler, Religion und Religionen, a.a.O., S. 13.
- 80 R. Otto, DH, S. 75 f.
- 81 R. Otto, Anmerkungen zur englischen Übersetzung der Kantisch-Fries'schen Religionsphilosophie: The Philosophie of Religion, London 1931, abgedruckt in: Schütte, Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos, a.a.O., S. 123.
- 82 H.-W. Schütte, a.a.O., S. 89.
- 83 R. Otto, a.a.O., S. 184, vgl. W. Haubold, a.a.O., S. 49.
- 84 R. Otto wendet sich gegen einen abstrakten Allgemeinbegriff, einen Extrakt des Allgemeinen aus den Religionen, unter dem die geschichtlichen Religionen zu subsumieren wären: "Es geht nicht an, zunächst einen Allgemeinbegriff des 'Wesens' der Religion aufzustellen, sodann auf ein principium individuationis sich zu besinnen, und daraus die species, die individuellen Ausprägungen jenes gemeinschaftlichen Wesens zu konstruieren. Die wirklich vorhandenen empirischen Religionen sind nicht species eines übergeordneten Begriffes von Religion, sondern Glieder einer historischen Werde-Kette, einer Entwicklungsreihe, deren letztes längst eine metabasis eis allo genos (bei Otto in griech. Schrift, Verf.) durchgemacht haben kann" (F. Schleiermacher, Reden über die Religion /Hrsg. Otto/, Göttingen ¹1899 - Nachwort Ottos, S. 177).
- 85 R. Otto, GdÜ, S. 53.
- 86 R. Otto, a.a.O., S. 65 f.
- 87 R. Otto, AdN, S. 146, vgl. S. 162, 164, 166 f.
- 88 R. Otto, DH, S. 171.
- 89 Es ist doch die Frage: Entwickelt sich das Numinose selbst oder nur unsere Erkenntnis des Numinosen? Religionen sind zwar die Darstellung der jeweiligen Erfahrungstiefe des Numinosen, und sie entwickeln sich infolgedessen mit der Erfahrung. Da das Numinose aber nicht anders als durch Erfahrung vermittelt ist, können wir keine Aussage über ein "an sich" des Numinosen machen. Man muß genau unterscheiden zwischen einem apriorischen Postulat der Teleologie und einem aposteriorischen Ergebnis, das an der Folge verschiedener Erfahrungen in einer oder verschiedenen Religionen gewonnen wird. Nur im zweiten Sinn ist Ottos These zuzustimmen. In der Begegnung der Reli-

- gionen machen diese eine Entwicklung zu ihrem eigenen Wesen hin durch. Schütte, a.a.O., S. 32, legt zwar dar, daß Ottos Begriff der Teleologie theologisch ist, und dem ist zuzustimmen. Aber das zeigt auch, daß eine vom Glauben abstrahierende Religionswissenschaft diesen Begriff nicht finden kann, auch wenn nach Otto Theologie und Religionswissenschaft eine Einheit bilden. (Vgl. Rudolph, Das Problem einer Entwicklung in der Religionsgeschichte, in: Kairos 1971, H. 2, S. 95 ff.)
- 90 G. Mensching, Vergleichende Religionswissenschaft, a.a.O., S. 79. Dieser These ist allerdings auch heftig widersprochen worden.
- 91 M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, a.a.O., S. 17.
- 92 G. Mensching, R. Ottos religionsgeschichtliche Arbeit, a.a.O., S. 118 f. Vgl. Haubold, a.a.O., S. 35 f.
- 93 R. Otto nimmt hier Bezug auf die "Kritik der Urteilskraft" Kants, in der am ästhetischen Urteil ähnliche Bestimmungen vorgenommen werden, wie sie Otto für das religiöse Gefühl trifft. Besonders durch Fries ist die ästhetische Urteilskraft für Ottos erkenntnistheoretische Reflexion bedeutsam geworden. Vgl. z.B. Otto, DH, S. 153 f. und KFR, S. 111 ff.
- 94 R. Otto, GdÜ, S. 277 f. Die Theorie Durkheims, daß religiöse Riten nur befolgt werden, weil "les ont toujours observés et qu'il doit suivre leur (les ancêtres) exemple", hat ihr Wahrheitsmoment, da alle Religionen in geschichtlicher Tradition stehen, aber sie ist einseitig und verkennt das spontane Moment des unmittelbaren Ergriffenwerdens (vgl. Durkheim, a.a.O., S. 271). "Daß Religion ein soziologisches Phänomen ist, und sie über den einzelnen kommt als eine objektive Macht, die ihn mit Beschlag belegt, hebt nicht auf, daß der Funke eigenen religiösen Lebens sich in der Brust des Individuums neu entzündet" (Schilling, Das Phänomen des Heiligen, in: ZRG 2 /1949/50/, H. 3, S. 220).
- 95 W. Schilling, ebd.
- 96 E. Benz, Rudolf Otto und die Erforschung der Kirchengeschichte, in: ZKG 56 (1937), S. 398.
- 97 W. Baetke, a.a.O., S. 17.
- 98 M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, S. 390.
- 99 R. Otto, DH, S. 7, 8, 149.
- 100 R. Otto, a.a.O., S. 61.

- 101 R. Otto, a.a.O., S. 62.
- 102 R. Otto, a.a.O., S. 175, vgl. 154.
- 103 R. Otto, a.a.O., S. 178 f.
- 104 R. Otto, AdN, S. 161.
- 105 R. Otto, NrW, S. 33.
- 106 R. Otto, a.a.O., S. 29. In diesen Sätzen kommt besonders deutlich zum Ausdruck, wie stark Otto den Grundgedanken Schleiermachers folgt, wenn auch einzelne Nuancierungen an den Schleiermacherschen Grundbestimmungen der Religion angebracht werden. Zum Vergleich: Religion ist "Anschauung und Gefühl", "Sinn und Geschmack fürs Unendliche" (und später: "Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit") usw. (F. Schleiermacher, Über die Religion /Hrsg. R. Otto/, 1. Aufl., S. 29, 31)
- 107 R. Otto, DH, S. 152.
- 108 R. Ottos Kommentar zu Schleiermacher, Über die Religion, 1. Aufl., S. 43. Otto folgt also auch mit seinem Begriff der Divination einem Grundgedanken Schleiermachers.
- 109 W. Haubold, a.a.O., S. 47. Otto weist selbst darauf hin, daß der Begriff der Divination in "Das Heilige" mit dem Begriff der "Ahnung" in der Kantisch-Fries'schen Religionsphilosophie fast zusammenfällt (Otto, Anmerkungen zur englischen Übersetzung der KFR, zit. bei Schütte, a.a.O., S. 125).
- 110 Vgl. R. Otto, KFR, S. 115, bes. auch Otto, Reich Gottes und Menschensohn, S. 20 f., 42 u.a.
- 111 R. Otto, DH, S. 147.
- 112 R. Otto, a.a.O., S. 147 f.
- 113 R. Otto, a.a.O., S. 63.
- 114 R. Otto, KFR, S. 22 f. Otto interpretiert Luthers Pochen auf das Wort so, daß dieser in einer Abwehrsituation gegen des "Schwärmertum" stand und so notwendig die polare Gegenseite betonen mußte. Echte Religiosität kennt aber beide Momente, so wie auch die rationalen und nichtrationalen Momente im Numinosen selbst nicht zu trennen sind.
- 115 R. Otto, a.a.O., S. 9 f.
- 116 Es kann nicht im einzelnen auf die Ausführungen über Erkenntnis, Wissen und die Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis einge-

gangen werden, die Otto im Anschluß an Fries entwickelt (vgl. bes. Otto, a.a.O., S. 10, 42). Dies ist hier auch nicht nötig, sondern es kommt uns nur darauf an, zu zeigen, daß Otto mit seinem Religionsbegriff nicht eine nebulöse Gefühlsseligkeit im Auge hat, sondern daß er sehr wohl klare und abgrenzbare Vorstellungen und Inhalte der Religion fordert. Vgl. auch Siegfried, a.a.O., S. 37 und Haubold, a.a.O., S. 15 f.

- 117 R. Otto, DH, S. 1.
- 118 R. Otto, KFR, S. 63 ff.
- 119 R. Otto, a.a.O., S. 77.
- 120 Vgl. W. Schilling, a.a.O., S. 219. Es scheint mir aber doch nicht richtig zu sein, daß Schilling davon spricht, daß bei Otto Gefühl nicht Emotion sei, sondern selbst "objekterfassendes Bewußtsein" ist. Otto unterscheidet hier durchaus in der religionspsychologischen Darstellung, wobei er aber immer im Auge hat, daß Gefühl und Erkenntnis im Vollzug der Religion nicht zu trennen sind.
- 121 R. Otto, SuU, S. 190.
- 122 R. Otto, KFR, S. 196 f., vgl. Haubold, a.a.O., S. 77 f.
- 123 R. Otto, SuU, S. 190 f.
- 124 R. Otto, KFR, S. 81.
- 125 Im Anschluß an Kant und Schleiermacher formuliert Otto: "Daß neben die zwei primären Fragen des Kant'schen Katechismus: Was können wir wissen? Was sollen wir thun? als gleichberechtigte, ja übergeordnete, die dritte gehöre: Was erleben wir im Gemüte? daß Wissen und Moral nichts sind ohne Ewigkeitsgefühl, Ehrfurcht und Andacht", das gilt es wieder in den Blick zu nehmen. (Otto, Einleitung zu: F. Schleiermacher, Über die Religion /Hrsg. Otto/, 1. Aufl., S. IX.)
- 126 R. Otto, KFR, S. 83.
- 127 H.-W. Schütte, a.a.O., S. 112 f.
- 128 Th. Siegfried, Theologie als Religionswissenschaft bei R. Otto, in: ZThK NF 19 (1938), S. 28.
- 129 Th. Siegfried, a.a.O., S. 29. Es sei nur angemerkt, daß der Terminus "natürliche Erkenntnis" unscharf und darum nicht sehr glücklich gewählt ist. Besser wäre es, von naturwissenschaftlicher Erkenntnis oder Verstandeserkenntnis zu sprechen.

Aus dieser Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaft heraus geht Otto auch das Problem des wissenschaftlichen Weltbildes an, das er bejaht, insofern es nicht den Anspruch erhebt, den Grund und den Sinnzusammenhang der Welt zu beschreiben. Die wissenschaftliche Erkenntnis hat an diesem Punkt ihre Grenze, wo die religiöse Fragestellung einsetzt. Religion und Wissenschaft können darum prinzipiell einander akzeptieren, weil sie einander ergänzen. Die Religion hat aber die Ergebnisse der Naturwissenschaft zu respektieren, sie kann nur mit dem wissenschaftlichen Denken fromm sein, nicht gegen dasselbe. (Vgl. Frick, Religionswissenschaft in neuer Sicht, in: Religionswissenschaft in neuer Sicht /Hrsg. Frick/ Heiler/, Marburg 1951, S. 11.) Zum ganzen Problem s. bes. Otto, Goethe und Darwin, Göttingen 1909.

- 130 C.F. v. Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft, Stuttgart 1971, S. 4 f.
- 131 C.F. v. Weizsäcker, a.a.O., S. 4.
- 132 R. Otto, Naturwissenschaft und Theologie, Thesen für Liegnitz am 27. Mai 1904, These II.6., abgedruckt bei Schütte, a.a.O., S. 122.
- 133 R. Otto, Goethe und Darwin. Darwinismus und Religion, S. 31.
- 134 R. Otto, a.a.O., S. 39.
- 135 R. Otto, AdN, S. 147.
- 136 R. Otto, KFR, S. 57.
- 137 R. Otto, a.a.O., S. 122.
- 138 R. Otto, a.a.O., S. 199.
- 139 R. Otto, CICH, S. 53 f.
- 140 W. Haubold, a.a.O., S. 14.
- 141 R. Otto, Naturwissenschaft und Theologie, These II.3., abgedruckt bei Schütte, a.a.O., S. 122.
- 142 M. Eliade, Zur Erforschung der Symbole in den Religionen, a.a.O., S. 109.
- 143 W. Trillhaas, Religionsphilosophie, S. 32.
- 144 Die Theorie einer religiösen Anlage wird neuerdings besonders von Trillhaas, a.a.O., S. 37 ff. aufgegriffen, der sich dabei u.a. auf das wichtige Buch von T. Andrae, Die letzten Dinge, S. 167 ff.

stützt. Es kann hier aber nicht auf die bemerkenswerten Ausführungen Andraes eingegangen werden. Gegen Ottos These einer "verborgenen Anlage des menschlichen Geistes" zur Religion wendet sich neuerdings W. Pöll, *Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen*, München 1974. Er vermutet aber doch auch ein Mindestmaß an geistiger Erregbarkeit und an Anreizen, die auf das Göttlich-Heilige hinweisen, z.B. in Grenzsituationen. Solche allgemeinen und abstrakten Postulate erscheinen uns aber auch nicht sinnvoller zu sein als Ottos Ansatz.

- 145 R. Otto, DH, S. 119.
- 146 R. Otto, a.a.O., S. 120.
- 147 R. Otto, a.a.O., S. 123.
- 148 J. Macquarrie, *Twentieth-century Religious Thought*, New York 1963, S. 215.
- 149 R. Otto, *Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther*, Göttingen 1898, S. 86, vgl. DH, S. 166 f.
- 150 R. Otto, *Rückblick zu: Schleiermacher, Über die Religion*, Göttingen ²1906, S. XX.
- 151 R. Otto, a.a.O., S. XXVI f.
- 152 R. Otto, GdÜ, S. 53.
- 153 Ebd.
- 154 R. Otto, DH, S. 139. Es ist hier schon vorgegriffen auf die Frage der Beschreibbarkeit der religiösen Erfahrung in analogen Begriffen. Mit großer Deutlichkeit fällt auf, daß Otto die religiöse Erfahrung ständig mit ästhetischen Begriffen analogisiert und besonders das musikalische Erlebnis in engste Beziehung zur Religion stellt.
- 155 R. Otto, AdN, S. V.
- 156 R. Otto, DH, S. 124.
- 157 R. Otto, a.a.O., S. 155.
- 158 Vgl. T. Andrae, a.a.O., S. 214 ff. u. M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 120.
- 159 Hier kommt die Theorie Durkheims zu ihrem vollen Recht wenn er sagt: "Quand on demande à l'indigène pourquoi il observe ses rites, il répond que les ancêtres les ont toujours observés et qu'il doit suivre leur exemple" (a.a.O., S. 271). Vgl. Otto,

- NrW, S. 253.
- 160 R. Otto, DH, S. 185.
- 161 R. Otto, a.a.O., S. 141 f., 148, 181, vgl. KFR S. 75, 114, 117 ff.
- 162 R. Otto, AdN, S. 41, vgl. S. 143.
- 163 R. Otto, a.a.O., S. 163.
- 164 Ebd.
- 165 Vgl. Th. Siegfried, Grundfragen, S. 22 ff.
- 166 Vgl. W. Haubold, a.a.O., S. 45.
- 167 R. Otto, DH, S. 11, Anm. 1, vgl. S. 13, 14, 21 u. WöM, S. 336.
- 168 R. Otto, NrW, S. 231 f., 236, 287.
- 169 R. Otto, WöM, S. 384.
- 170 R. Otto, Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther, S. 99.
- 171 Der Sachverhalt wird von Schilling mit der Blickrichtung auf Feuerbach so dargestellt: "Erst wenn das 'Objektive' an dem 'objektiven Moment' sich dem religiösen Subjekt darin als 'objektiv' erweist, daß es seine eigene Existenz setzt und bedingt, kann das religiöse Beziehungsverhältnis nicht mehr als ein phantasiebedingtes angesprochen werden" (Schilling, a.a.O., S. 216). Denn so beruht die Religion nicht auf Emotion, sondern sie ist "ontologisch fundiert in der Grundverfassung des Daseins" (ebd.).
- 172 Vgl. W. Haubold, a.a.O., S. 12. Es ist zu vermerken, daß Gott zwar als das Objektive schlechthin zu bezeichnen ist, nicht aber als Objekt. Gott ist Subjekt im Offenbarungsgeschehen, während der Mensch als Objekt der Gnade zu bezeichnen ist. Nur vom Standpunkt der Untersuchung des religiösen Gefühlsinhalts aus erscheint Gott als das scheinbare "Objekt" der Divination.
- 173 W. Haubold, a.a.O., S. 81.
- 174 Vgl. H. Frick, Ideogramm, Mythologie und das Wort, Marburger Theol. Studien, H. 3, Gotha 1931, S. 5-7 und M. Eliade, a.a.O., S. 119 ff., s. Otto, DH, S. 20, 24 f., 80, 138 f. u.a.
- 175 R. Otto, DH, S. 72 f.
- 176 Siehe bes. R. Otto, a.a.O., S. 44 ff. Der Hinweis auf Kants Aus-

föhrungen über das "Schöne" und das "Erhabene" in der "Kritik der Urteilskraft" wird von Otto selbst gegeben (a.a.O., S. 153).

- 177 R. Otto, a.a.O., S. 50 f.
- 178 R. Otto, a.a.O., S. 89, Anm. 1, vgl. AdN, S. 125.
- 179 R. Otto, VN, S. 93, 97 f.
- 180 Th. Siegfried, Grundfragen, S. 41 f., 57 ff., Haubold, a.a.O., S. 54 ff.
- 181 R. Otto verweist dabei auf Luther, in dessen Glaubensbegriff sich beide Momente als fiducia und adhaesio wiederfinden. Otto, AdN, S. 48, vgl. S. 71 ff.
- 182 R. Otto, NrW, S. 253.
- 183 "Welche Vorstellung nun sich der Mensch von Gott macht, ist gewiß für den innern Wert seiner Religion entscheidend, berührt aber doch das letzte Wesen der Religion nicht" (Geyser, Intellekt oder Gemüt?, Freiburg 1921, S. 8).
- 184 R. Otto, GdÜ, S. 52.
- 185 R. Otto, KFR, S. 124. Hier übt Otto Kritik an Schleiermacher, der zuwenig Sinn für das Besonders in den Religionen hat und zu schnell nur die allgemeinen Ideen für relevant hält (Otto, a.a.O., S. 122 f.).
- 186 R. Otto, NrW, S. 289.
- 187 R. Otto, DH, S. 118.
- 188 Vgl. R. Otto, VN, S. 141 ff.
- 189 R. Otto, GIch, S. 47, vgl. auch R.P. Antoine, *Réflexions sur le contact avec les hindous*, in: *Approche du non-chrétien*, Louvain 1964, S. 137: "Chaque religion a sa propre cohérence interne; cette cohérence doit être mise en lumière."
- 190 Ebd.
- 191 Im einzelnen sind die Ausführungen Ottos natürlich sehr genau diffizil. Es soll hier nur veranschaulicht werden, daß allein durch wirkliches Verstehen und Eindringen in die anderen Religionen ein echter Vergleich und damit eine Wertung von der Idee des Heiligen her erfolgen kann. Zum Text vgl. Otto, a.a.O., S. 48.
- 192 Diesem methodischen Ansatz wird voll zugestimmt von dem Re-

ligionswissenschaftler J. Wach, Ein Meisterstück der vergleichenden Religionsforschung (Rezension zu: Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum), in: CW 45 (1931), Sp. 20-25.

193 R. Otto, SuU, S. 83.

194 R. Otto, a.a.O., S. 139.

195 Vgl. Haubold, a.a.O., S. 77.

196 R. Otto, DH, S. 59. Ich referiere kommentarlos Ottos Ansicht. Nachdem ich aber hinduistische und buddhistische Religiosität selbst kennengelernt habe, hätte ich gerade hier Fragen, die jedoch in dieser Untersuchung nicht aufgeworfen werden können.

197 Ebd., vgl. J. Wach, a.a.O., Sp. 24 f. Es ist eine Tendenz aller Religionen, das Sühnebedürfnis des Menschen gegenüber der Gottheit darzustellen. Aber im Christentum ist diese Tendenz voll expliziert, was ein Beweis für die Wesenhaftigkeit dieser Religion ist (vgl. Otto, a.a.O., S. 172).

198 Vgl. J. Wach, a.a.O., Sp. 25 u. Frick, Ideogramm, Mythologie und das Wort, S. V.

199 R. Otto, DH, S. 85.

200 R. Otto, a.a.O., S. 86, vgl. S. 173. Der Reich-Gottes-Gedanke ist im Christentum zu höchster universaler und alle Einzelmomente integrierender Gestalt herangereift. Er stellt die höchste Stufe der Ethisierung und der Synthese mit der Vernunft dar im Vergleich zu anderen religionsgeschichtlich aufweisbaren Reich-Gottes-Gedanken (vgl. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, München 1934, S. 36). Der Reich-Gottes-Gedanke des Christentums ist vollendet vor allem deshalb, weil er das Mysterium von Schuld und Sühne in reiner Form darstellt (Otto, a.a.O., S. 83 u.a.). Er steht für das "umfassende Erlösungsgeschehen" (81), das die Menschen zu ihrer Vollendung bringt, weil die persönliche Schuld von der Sinnerfüllung menschlicher Existenz trennt. Die Entwicklungstendenz im Reich-Gottes-Gedanken ist der im "Heiligen" aufgezeigten Entwicklung parallel (Schütte, a.a.O., S. 64 f.).

201 R. Otto, a.a.O., S. 180.

202 R. Otto, AdN, S. 212.

203 R. Otto, a.a.O., S. 251. Haubold hat Ottos Theologie als "Theologie der Gnade" bezeichnet, denn "'Sein' heißt für ihn: aus Gnade sein" (Haubold, a.a.O., S. 87).

- 204 R. Otto, a.a.O., S. 151, vgl. S. 47.
- 205 Zwar ist auch dieser Gedanke in anderen Religionen vorhanden, ja sogar die Dialektik, daß nur der zornige Gott gnädig ist und die Gnade Gottes sich in seinem Zorn manifestiert, ist in anderen Religionen zu finden. Dort ist dieser entscheidende Gedanke aber nicht zentral, während er im Christentum die entscheidende "Achse" darstellt (vgl. Otto, GlCh, S. 9 ff.).
- 206 R. Otto, DH, S. 161.
- 207 R. Otto, a.a.O., S. 163.
- 208 R. Otto, a.a.O., S. 164.
- 209 R. Otto, a.a.O., S. 185.
- 210 W. Haubold, a.a.O., S. 86. Daß die Einzigartigkeit Jesu von Otto nicht religionswissenschaftlich begründet werden kann, ist von Heim, a.a.O., S. 302 ff., kritisiert worden. Otto erhebt aber diesen Anspruch gar nicht, weil hier das unmittelbare divinatorische Erlebnis nicht mehr vergleichbar ist mit Erscheinungen in der Religionsgeschichte, da Jesus eine neue Qualität der Divination darstellt (vgl. Haubold, a.a.O., S. 82 ff.). Zum ganzen Problem s. bes. R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, München 1934, bes. S. 20 ff., 42 f., 81, 220 u.a.
- 211 R. Otto, KFR, S. 195.
- 212 R. Otto, DH, S. 146.
- 213 R. Otto, KFR, S. 197.
- 214 R. Otto, GlCh, S. 53. Neuere Strömungen im Hinduismus haben hier allerdings das Bild grundlegend verändert. Männer wie Aurobindo und Radhakrishnan denken konsequent teleologisch im Bezugssystem eines reformierten Hinduismus. Wir werden die Konsequenzen daraus im Teil B reflektieren müssen.
- 215 Ebd.
- 216 R. Otto, a.a.O., S. 54.
- 217 Vgl. bes. R. Otto, a.a.O., S. 81 ff.
- 218 G. Mensching, Vergleichende Religionswissenschaft, S. 17.
- 219 R. Otto, VN, S. 155.
- 220 F.K. Feigel, a.a.O., S. 85, 98, 105.

- 221 Anschauliches Beispiel ist der Vergleich der Mystik Šaṅkaras mit der Meister Eckarts. Das Gesetz der Parallelen wirkt in deutlicher Weise, aber Otto sieht, daß hier Dynamik, Lebendigkeit, Aktivität und die ethische Komponente des Gottesbegriffs betont werden, während dort ein statischer Gottesbegriff in abstrakter Rationalität vorherrscht, der einen überethischen Charakter aufweist (vgl. F. Heiler, Die Bedeutung Ottos für die vergleichende Religionsgeschichte, in: Religionswissenschaft in neuer Sicht, S. 20). Zu ClCh vgl. Wach, a.a.O., Sp. 24 f.
- 222 R. Otto, Ist eine Universalreligion wünschenswert und möglich? Und wenn, wie kann man sie erreichen?, in: CW 27 (1913), Sp. 1237 ff. (Dasselbe in: Otto, VN, S. 152 ff.)
- 223 R. Otto, VN, S. 153. Auch hier folgt Otto ganz den Gedanken Schleiermachers.
- 224 R. Otto, a.a.O., S. 158. Eine Wesentlichwerdung der Religionen wird auch von Eliade als eine allgemeine Tendenz in der Religionsgeschichte bezeichnet: "C'est trop peu dire: il n'existe pas une forme religieuse qui ne tende à se rapprocher le plus possible de son archétype propre, c'est-à-dire à se purifier de ses alluvions et de ses sédiments 'historiques'." (Eliade, Traité d'histoire des religions, S. 387 f.)
- 225 R. Otto, a.a.O., S. 156 f. Otto spricht auch von "gemeinsamer Ausübung von Religion, kultischer wie praktischer (gesp. v. Verf.)" (a.a.O., S. 156). Er führt allerdings nirgends näher aus, was mit dieser Andeutung gemeint ist.
- 226 R. Otto, a.a.O., S. 155.
- 227 R. Otto, a.a.O., S. 156.

A.3. DIE KOMPLEMENTARITÄT DER POSITIONEN KARL BARTHS UND RUDOLF OTTOS

- 1 Es sei nur angemerkt, daß dieser Begriff, wenn er absolut gebraucht wird, problematisch ist. Denn wie soll Gott zum Menschen (und umgekehrt) in eine Beziehung treten können, wenn seine schlechthinnige Andersartigkeit gedacht wird. Otto antwortet mit dem Begriff der Divination, aber für Barth stellt sich das Problem immer wieder und wird insgesamt nicht vollständig gelöst. Im übrigen liegt hier eine Problematik vor, die auch sonst

in der Religionsgeschichte überall auftaucht, vgl. etwa H. v. Glasenapp, *Der Buddhismus - eine atheistische Religion*, München 1966, S. 148 f.

- 2 Wir gebrauchen den Begriff der Komplementarität in dem Sinne, daß bei der Beschreibung der Religion immer zugleich von Gott als Subjekt und vom Menschen als Subjekt gesprochen werden muß. Dies ist aber streng logisch nicht möglich. Das Subjektseins Gottes und das des Menschen wird zwar nicht im selben Sinne ausgesagt, doch das Problem des dualistischen Redens von Gott und Mensch bleibt. Um die religiöse Erfahrung, die Partizipation an dem einen Geistgeschehen ist, wirklich zu beschreiben, muß wahrscheinlich jeder Dualismus aufgegeben werden, was sprachlich nicht möglich ist. Darum gebrauchen wir hier zunächst die Hilfsvorstellung von Komplementarität. Barths und Ottos theologische Methoden stellen typhhaft diese Komplementarität dar. Dabei sind wir uns der Problematik der Typisierung zweier theologischer Systeme bewußt, da dies Vereinfachung und Schematisierung mit sich bringen muß. Verschärfte Aussagen bringen aber auch hoffentlich Schärfe in die Erkenntnis. Komplementarität tritt überall dort auf, "wo eine bestimmte Blickrichtung uns daran hindert, gleichzeitig in eine andere Richtung zu schauen, und zwar nicht zufällig, sondern dem Wesen der Sache nach" (C.F. v. Weizsäcker, *Komplementarität und Logik*, in: *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart 1970, S. 331). Die Komplementarität der hier dargestellten theologischen Methoden erweist sich als notwendig, um falsche Alternativen zu vermeiden. "Es bleibt nichts übrig, als sich bei jedem Gebrauch des Worts in all den vielen Zusammenhängen, in denen es steht, seinen Sinn so vollständig wie möglich zu vergegenwärtigen. Wir müssen es gleichsam so lange meditieren, bis wir ein waches Bewußtsein für die Struktur der Wirklichkeit gewonnen haben, die in ihm angedeutet werden soll" (v. Weizsäcker, a.a.O., S. 291). Diese Beschreibung kann als Grundstruktur des theologischen Bewußtseins geltend gemacht werden.
- 3 Vgl. E. Buess, *Die Geschichte des mythischen Erkennens*, München 1953, S. 27 f.
- 4 H.-W. Schütte, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, Berlin 1969, S. 116.

B. SCHLUSSFOLGERUNGEN FÜR EINE THEOLOGIE DER RELIGIONEN

- 1 So M.M. Thomas auf der Zentralaussschußsitzung des ÖRK in Addis Abeba 1971: "Dringender denn je zuvor muß der Ökumenische Rat für sich und auf ihr Bitten auch für seine Mitgliedskirchen Richtlinien zum Dialog formulieren" (Addis Abeba 1971 (Hrsg. H. Krüger/, Stuttgart 1971, S. 18). Oder die Weltmissionskonferenz in Bangkok 1973 erklärt, daß wir "Kriterien zur Entwicklung einer spezifisch christlichen Haltung gegenüber den Religionssystemen als solchen erarbeiten" müssen. "Die Frage nach dem Ort der Religionen in der Heilsordnung Christi bleibt offen und bedarf weiterer Klärung" (Das Heil der Welt heute. Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973, Stuttgart 1973, S. 269). Weiter: "We looked for criteria and yardsticks concerning the influence of religions and upon the quality of life in a given nation or community of nations" (Towards World Community. Memorandum. Multi-lateral Dialogue, Colombo, Sri Lanka, April 17-26, 1974, WCC, Geneva, S. 11). Hier wird deutlich, daß die Kriterien für den Dialog im Kontext der Fragen nach der Welt zu sehen sind.
- 2 P. Tillich, Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen, in: Werk und Wirken Paul Tillichs, Stuttgart 1967, S. 191.
- 2a Ich möchte verweisen auf die Zusammenstellung, die P. Knitter in seinem Buch: Towards a Protestant Theology of Religions, Marburg 1974, S. 185-210 für die deutschsprachige Theologie gibt. Er kommt zu dem Schluß, daß alle protestantischen Versuche dadurch geprägt sind, daß Religionen als Gesetz gesehen werden. Sie sind Frage, aber nicht Antwort. Sie spielen nur eine negative Rolle in der praeparatio evangelica. Nur wir Christen hätten - so all diese Versuche - wirkliche Antworten. Diese Haltung mache natürlich einen echten Dialog unmöglich. Auch für P. Althaus kommen die Religionen unter die theologische Kategorie des Gesetzes zu stehen, ihre Funktion entspreche dem primus usus legis (S. 180 f.). Wenn auch Knitter wesentlich zu pauschal urteilt, so wird doch immerhin eine Tendenz in der protestantischen Theologie sehr deutlich klargelegt.
- 3 Alle Gottesbilder und Dogmen sind geschichtlich und darum unvollendet. Die Unvollendbarkeit selbst ist ein "unerschöpfliches Thema der Religionsgeschichte" (R. Panikkar, Kerygma und Indien, Hamburg 1967, S. 92). In dieses Problemfeld fällt auch die

Diskussion um den theistischen Gottesbegriff. Gott transzendiert als das "Sein selbst" (Tillich) oder "die alles bestimmende Wirklichkeit" (Pannenberg) den Theismus. In der Begegnung mit dem Buddhismus könnte christliche Theologie in dieser Hinsicht eine Befreiung und Bereicherung erfahren. Der Theismus kann nicht fallengelassen werden, sondern ihm sind seine Korrelate an die Seite zu stellen. Vgl. P. Tillich, Ges. Werke XI, S. 136 u.a.

- 4 Sowohl bei Barth als auch bei Otto besteht die Gefahr, zu schnell von einem Allgemeinbegriff her konkrete Religionen zu beurteilen, bei Barth, indem er den Bundes- und Inkarnationsgedanken in bestimmter Interpretation verabsolutiert, und bei Otto, indem er aus der qualifizierten Erfahrung des Heiligen zu schnell ein Evolutionsschema ableitet. Die Literatur, die sich gegen diese Methode wendet, ist sehr umfangreich. Vgl. z.B. Lanczkowski, Begegnung und Wandel der Religionen, S. 63; Wolff, Anders an Gott glauben, S. 13, 27; Guardini, Religion und Offenbarung, S. 20; Bernet, Inhalte und Grenzen der religiösen Erfahrung, Stuttgart 1955, S. 14 f. und Song, a.a.O., S. 282. Durch Ottos Schema könnten wesentliche Differenzen in der Tiefe der Religionen übersehen werden. Er spricht zwar von den je eigenen "Achsen", dieser Begriff bleibt aber zu unbestimmt. "Religions, on the contrary, are in many regards similiar on the surface but different in depth" (De Smet, Suggestions for an Indian Dialogical Theology, in: Bangalore Theological Forum, V /1973/, 1 p. 75).
- 5 Vgl. dazu P. Tillich, Ges. Werke VIII, S. 35, 118, 151 u.a.
- 6 "Der Mensch kann nur vom Menschen her denken; wir müssen unseren Ekel vor dem Relativen überwinden, denn außerhalb seiner gibt es für uns nur das Nichts, nicht das Absolute" (K. Flasch, Der Mensch als Maß Gottes, in: Gott heute /Hrsg. N. Kutschki/, München 1968, S. 23). Flasch wendet sich gegen Barth, der aber selbst gegen die Position der frühen dialektischen Theologie polemisiert und entschieden "Gottes Zusammensein mit dem Menschen" denkt. Eine Aseität Gottes jenseits dieser Bestimmung ist für ihn nicht denkbar (Barth, Die Menschlichkeit Gottes, a.a.O., S. 352 f.; KD II, 1, S. 716 f.).
- 7 Die Universalität Gottes in Jesus Christus transzendiert und relativiert alle theologischen Aussagen (S.J. Samartha, Hindus vor dem universalen Christus, Stuttgart 1970, S. 196 f.).
- 8 P. Tillich, Ges. Werke VIII, S. 100. Wir haben dieses Phänomen

mit Begriffen Tillichs ausgedrückt, weil hier größere Klarheit und Prägnanz erreicht ist. Der Sache nach ist das aber auch ein Zentralgedanke Barths, indem er von der Freiheit Gottes und der endlichen "menschlichen Möglichkeit" spricht. Auch Otto reflektiert das Problem in seinem Gedanken von den Stufen in der Divination.

- 9 Diese These ist die theoretische Reflexion des gesamten Kampfes der frühen dialektischen Theologie. Wir haben das oben an der Auseinandersetzung Barths mit dem "Kulturprotestantismus" aufgewiesen. Vgl. auch Tillich, a.a.O., S. 158.
- 10 Religiöse Aussagen kann nur der engagierte Fragende machen. "Für den religiösen Menschen gibt es überhaupt kein Absolutheitsproblem. Für ihn bedeutet jeweils der erreichte Stand den höchsten und vollkommensten: man kann nie über die Entwicklung seiner eigenen Religiosität hinaus eine höhere Religion anerkennen" (Piper, Das religiöse Erlebnis, S. 101). Die Tiefe der Religiosität weiterzuentwickeln ist das zentrale Anliegen christlicher Mission. Vgl. auch Smet, a.a.O., S. 79: "Inter-religious dialogue obviously tends to transform the actual plurality of religions into a pluriform religious universalism." Siehe auch Bürkle, Dialog mit dem Osten, S. 271 und Tillich, a.a.O., S. 280 ff.
- 11 Dieser Gedanke ist eine Explikation und Weiterführung der Unterscheidung vom Numinosen und Heiligen bei Otto auf Grund der Verbindung von religiösem Erlebnis und Weiterfahrung. Vgl. Tillich, Ges. Werke VIII, S. 186.
- 12 W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973, S. 315. Die Formulierung des Dialoges von Colombo: "By dialogue we understand a relationship and an interaction between people, not between belief-systems" (Towards World Community, a.a.O., S. 11) erweist sich damit als nicht haltbar. Der Mensch kann nicht ohne die ihn integrierende soziale Gruppe gesehen werden und umgekehrt.
- 13 Wie diese Einheit im einzelnen gedacht werden kann, bedarf eingehender theologischer Klärung. Es wird jedenfalls nicht einfach mittels eines Evolutionsschemas im Sinne Ottos möglich sein.
- 14 Wir verstehen unter "religiöser Erfahrung" kein esoterisches Erlebnis, das von besonderen "Geistträgern" gegen das in der Offenbarung objektiv Gegebene ausgespielt werden könnte. Es bestünde dann die Gefahr einer "Autorität der Erweckten": "So wie es eine Tyrannei abstrakter Dogmen geben kann, so kann es auch eine Ty-

rannei der konkreten religiösen Erfahrung geben" (Kilian McDonnell, Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche, in: Wiederentdeckung des Heiligen Geistes, Frankfurt a.M. 1974, S. 28). Vielmehr ist unser Begriff der religiösen Erfahrung identisch mit den an Hand der Theologie Rudolf Ottos dargelegten Bestimmungen. R. Otto und P. Tillich stimmen hier völlig überein, vgl. Tillich, a.a.O., S. 53, 88. Auch der Inder Panikkar beschreibt die religiöse Erfahrung in der Struktur ähnlich wie Otto: "Die religiöse Erfahrung ist lebensgefährlich, und zwar notwendigerweise, so daß definitionsgemäß ein Erlebnis, bei dem es um das Letzte, d.h. ums Leben geht, ein religiöses ist, ungeachtet der theoretischen Vorstellungen des Subjektes. Kunst, Wissenschaft, Politik, Liebe usw. stehen an für sich auf einer anderen Ebene als auf der religiösen, letzten, und doch kann ein echt religiöses Erlebnis in einer solchen innerweltlichen Gestalt auftreten" (Kerygma und Indien, S. 93 f.).

- 15 Siehe O. Piper in der Interpretation Schleiermachers, a.a.O., S. 142 u. Lessing, Die Bedeutung des religiösen Apriori für wissenschaftstheoretische Überlegungen innerhalb der Theologie, in: EvTh (1970), S. 365.
- 16 Vgl. dazu Ottos Ausführungen in Reich Gottes und Menschensohn, vgl. oben Anm. 200 zu Teil A über die Theologie Ottos.
- 17 W. Pannenberg, a.a.O., S. 317 f.
- 18 H. Gollwitzer, Krummes Holz - aufrechter Gang, München 1970, bes. S. 83 ff. In der Religionspsychologie wird diese Beschreibung der religiösen Erfahrung immer wieder aufgenommen, so neuerdings Keilbach, Religiöses Erleben, München 1973, S. 56. Daß die Theologie in den hier beschriebenen "Urfragen" des Menschen gründet, die "Fragen letzter Sinndeutungen, Zielsetzungen, Werte, Ideale, Normen, Entscheidungen, Haltungen" sind, ist von H. Küng, Christ sein, München 1974, S. 79 besonders hervorgehoben worden.
- 19 Vgl. W. Pannenberg, a.a.O., S. 312 f.
- 20 Man vergleiche dazu die Liebesdichtungen aller Romantiker, bes. Hölderlins, Novalis' und auch Rilkes. Alle Religionen sehen in der Liebe das Gleichnis für die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Alle Mythen von der "Wiedervereinigung des Getrennten" stehen damit im Zusammenhang.
- 21 Sehr tief empfunden ist dieser Zusammenhang von Panikkar, a.a.O., S. 65, ausgedrückt worden: "Echte menschliche Liebe

besteht nicht darin, sich gegenseitig anzustarren, sondern gemeinsam in die gleiche Richtung zu blicken; sie ist gemeinsame Verehrung in einer vereinten Anbetung. Liebe ist ein Sakrament, oder sie ist nicht echte, letztliche Liebe: nur ein Zeichen, ein wahres Symbol der göttlichen Identität, entdeckt in zwei pilgernden Funken, die sich zusammengetan haben, um das einzige göttliche Feuer zu erreichen."

- 22 W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, S. 27 ff. und bes. 36-47. Pannenberg entwickelt hier Barths Gedanken aus der KD weiter, bleibt aber auf ihrem theologischen Hintergrund.
- 23 Geschichte ist allerdings ein objektives Geschehen. Aber ihre Deutung ist nicht objektiv und wissenschaftlich möglich, weil es keine Erfahrung "der" Geschichte gibt. Man kann nur einzelne Zusammenhänge herausgreifen und dann etwa eine Geschichte der Musik oder eine Geschichte der Technik usw. darstellen. Hier sieht man dann auch Zusammenhänge und für die Geschichte der Technik können wir auch von Fortschritt sprechen. Eine objektive Teleologie für die Gesamtgeschichte wird sich aber nicht ermitteln lassen, weil Teleologie die Erfahrung des Ganzen voraussetzt. Wir können das Ganze als Sinntotalität antizipieren - aber eben das ist der religiöse Akt des Vertrauens in ein "Jenseits" der Geschichte, es ist darstellbar nur in der Sprache des Mythos. Vgl. dazu die hervorragende Analyse von Buess, Die Geschichte des mythischen Erkennens, München 1953, S. 27 ff. Auch Barth lehnt es ab, eine Entwicklung in der Geschichte als ganzer objektiv erkennen zu sollen, KD IV, 1, S. 565 f.
- 24 Vgl. dazu die tiefgründige Analyse von W. Pannenberg, Zukunft und Einheit der Menschheit, in: EvTh 4 (1972), S. 384-402. Das Wesen, das in der Zukunft liegt, und die zeitliche Existenz müssen zusammengedacht werden. "Dann wird eine letzte Zukunft endgültig darüber zu entscheiden haben, was das Wesen der Dinge ist" (397). Es ist die Aufgabe einer Theologie der Religionen, aus der Erfahrung der Zukunft Gottes die Erfahrung der Geschichte in den einzelnen Religionen zu deuten und zu werten. Dies wäre ein Handeln auf die Zukunft hin, denn durch die Theologie der Religionen wird die Einheit der Religionen in ihrem Wesen reflektiert. Dies wiederum ist die direkte Folge aus dem christlichen Gottesbegriff: "Der Gott, der die gegenwärtige Welt mit ihrer Zukunft konfrontiert und der selbst die letzte Zukunft des Menschen ist, ist ein einziger Gott. Wenn aber der eine Gott die letzte Zukunft des Menschen ist, dann muß die weitere

- Entwicklung des Menschen zu einer wachsenden Einheit der Menschheit tendieren" (Pannenberg, a.a.O., S. 387).
- 25 C.H. Ratschow, Die Religionen und das Christentum, in: NZfSyTh 9 (1967), S. 106.
 - 26 Vgl. Barth, KD IV, 1, S. 537 f. Von P. Tillich ist diese Sicht der Religionen ebenfalls besonders klar vertreten worden. Sein gesamtes Werk ist unter den Kategorien des "Unbedingten" und des "Bedingten" eine Deutung dieser Dialektik.
 - 27 W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie, S. 302.
 - 28 Indem wir nach Kriterien fragen, ist jeder Relativismus ausgeschlossen. Dieser kann nur dort entstehen, wo die Vorläufigkeit unserer Aussagen mit dem Gegenstand selbst verwechselt wird (vgl. Bürkle, Dialog mit dem Osten, S. 256).
 - 29 So z.B. auch noch gelegentlich Barth, der alle fremden Götter als ungeschichtlich charakterisiert (KD IV, 4, S. 13 ff.). Die Fragwürdigkeit dieser verbreiteten Behauptung wird z.B. von Roth, Denkstrukturen - Schranken oder Brücken?, in: Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart (Hrsg. H. Bürkle), Stuttgart 1966, S. 59 ff. aufgewiesen.
 - 30 Siehe S.J. Samartha, Das Geschichtsverständnis im modernen Hinduismus, in: EMM 105 (1961), S. 20 ff., bes. S. 35 ff.; auch O. Wolff, Anders an Gott glauben, S. 60 ff. und Panikkar, Die vielen Götter und der eine Herr, Weilheim 1964, S. 60.
 - 31 N.H. Sørensen, Religionsphilosophie, S. 216. Gloeges Einwand, daß auf diese Weise die geschichtlichen Heilstatsachen in ein bloßes Prinzip aufgelöst würden, berücksichtigt diesen Zusammenhang nicht (G. Gloege, Zur Versöhnungslehre Karl Barths, in: Theologische Traktate I, S. 152-153). Vgl. auch unten Anm. 153 b.
 - 32 Mystik ist von der protestantischen Theologie oft mißverstanden worden, so auch von Barth KD IV, 1, S. 620, 702. Aber auch Barth kann sich der Kraft der Mystik nicht entziehen und findet positive Worte für sie: KD IV, 2, S. 9 ff.
 - 33 R. Otto, Geleitwort zu: Ohasama/Faust, Zen, Gotha 1925, S. IV. Ebenso wie Otto auch Wolff, a.a.O., S. 16 f. und Tillich, Ges. Werke VIII, S. 152 f., 193 und XI, S. 120 und 137.
 - 34 Neue Religionen wie etwa die Cao-Dai-Religion oder die Bahá'í-Religion stellen den Anspruch, die abschließende Universalreligion zu sein, die alle anderen umfaßt. Vgl. Benz, Neue Religionen, Stuttgart 1971, S. 60 ff. R. Otto hatte eine Universal-

religion schon zurückgewiesen, bevor einige dieser Religionen ins Leben gerufen wurden, vgl. Otto, Ist eine Universalreligion wünschenswert, a.a.O.

- 35 Diese Forderung wird auch von Vicedom angesichts der in Neu-Delhi 1961 aufgebrochenen Debatte um den "kosmischen Christus" erhoben (Vicedom, Die Religionen in der Sicht von Neu-Delhi, in: Fuldaer Hefte 16, Berlin 1966, S. 22).
- 36 N.A. Nissiotis spricht von einer "pneumatologischen Christologie". "Jeder pneumatologische Ansatz muß notwendigerweise christologisch gegründet sein; diese Notwendigkeit ergibt sich aus der göttlichen Offenbarung in Christus, denn Christus verwirklicht... in der Geschichte die Paradosis Gottes und gibt ihr dadurch die Form, die vom menschlichen Standpunkt aus erfaßt werden kann" (Die Theologie der Tradition als Grundlage der Einheit, in: Um Einheit und Heil der Menschheit /Hrsg. J.R. Nelson/W. Pannenberg/, Frankfurt a.M. 1973, S. 206). Die Ähnlichkeit mit der Gedankenführung Karl Barths ist offensichtlich. Die Entschränkung der Wirklichkeit Christi in eine universale Bedeutsamkeit hinein wird besonders seit Hegel pneumatologisch begriffen, sie ist aber immerhin bei ihm auch christologisch fundiert (Vgl. Hegel, Philosophie der Weltgeschichte III, 3.2., Berlin 1970, S. 735 ff.).
- 37 Vgl. K. Barth, KD IV, 2, S. 46 f.
- 38 J.R. Chandran, Foreword to: Bangalore Theological Forum 1 1973, S. III/IV. So auch: P. Knitter, Towards a Protestant Theology of Religions, Marburg 1974, S. 230.
- 39 S.J. Samartha, Dialog als ein ständiges Anliegen der Christen, in: Addis Abeba 1971, a.a.O., S. 56; s. auch Goldammer, Die Bibel und die Religionen, in: Fuldaer Hefte 16, Berlin 1966, S. 131 ff. Gegen die Begründung einer Theologie der Religionen in einer "natürlichen Theologie" hat sich neuerdings auch W. Pannenberg gewandt, weil so wieder eine Spaltung in das theologische Bewußtsein träte, die die Universalität der Theologie zunichte macht (Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, S. 60 f.).
- 40 Vgl. McDonnell, Die charismatische Bewegung, a.a.O., S. 28 und E. Schweizer, Wer ist Jesus Christus?, in: ThLZ 99 (1974), 10, Sp. 721 ff., der die Erfahrung in der Begegnung mit Jesus besonders betont und das Wesen der Gleichnisrede in diesen Zusammenhang stellt.

- 41 Indem wir an dieser - allerdings für Barths Theologie wichtigen - Stelle Barth nicht folgen, vermeiden wir nicht nur das Mißverständnis des "Wort"-Begriffs, sondern wir gehen theologisch über Barth hinaus. Das Symbol partizipiert an der symbolisierten Wirklichkeit, in Barths Rede vom Wort Gottes ist aber die Sache selbst gegeben und ausgesagt. Damit ist die Unverfügbarkeit und Transzendenz Gottes angetastet, und Barth hat darum auch Schwierigkeiten, eine Identifizierung von Gott und Jesus Christus zu vermeiden (vgl. Anm. 73 und Küng, Christ sein, a.a.O., S. 122).
- 42 H. Ott, Symbol und Wirklichkeit, in: ThLZ 99 (1974), 8, Sp. 574. Der Aufsatz Ottos ist eine ganz entsprechende Erläuterung für unser Verständnis des Symbols Jesus Christus. Es kann hier nur darauf verwiesen werden. Vgl. auch C.F. v. Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft, Stuttgart 1971, S. 239 ff.
- 43 Ich möchte diesen Geschichtsbegriff ganz im Sinne C. Michalsons interpretieren: "Geschichte erscheint dort, wo ein für andere bedeutsames Ereignis auch für mich bedeutsam wird. Von außerhalb eines Ereignisses läßt sich keinerlei sinnvolle Beziehung zu diesem Ereignis herstellen" (Michalson, Theologie als Ontologie und als Geschichte, in: Der späte Heidegger und die Theologie /Hrsg. J.M. Robinson/J.B. Cobb/, Zürich 1964, S. 170). Die Geschichte ist also ein Sinnzusammenhang und damit gedeutete Wirklichkeit. Die Deutung von Sinn geschieht symbolisch.
- 44 H. Ott, a.a.O., Sp. 574.
- 45 S.J. Samartha, Hindus vor dem universalen Christus, a.a.O., S. 157.
- 46 K. Barth, KD IV,2, S. 315.
- 47 G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Leipzig 1949, S. 112 f. Es ist meines Wissens in der Barth-Literatur die Übereinstimmung Barths mit Hegel im Begriff des "leeren Jenseits" noch nicht zum Tragen gekommen.
- 48 G.W.F. Hegel, a.a.O., S. 115.
- 49 K. Barth, a.a.O., S. 316.
- 50 Wir haben eine andere Terminologie gebraucht als Barth, um deutlicher das Wesen des Christussymbols aussagen zu können. Barth spricht davon, daß es "in der Existenz Jesu Christi als des

wahren Sohnes Gottes, der auch der wahre Menschensohn ist", darum geht: "daß Gott selbst in eigener Person auf den menschlichen Plan tritt und dieses sein inkoordinables mit keinem Menschenwort vergleichbares Wort... nicht das einzige Wort, auch nicht das einzige gute Wort, aber das eine, einzige Wort, das, weil unmittelbar von Gott selbst gesprochen, so gut wie Gott selber und also Gottes eigene Autorität und Macht hat..." (Barth, KD IV, 3.1., S. 109.) Zum Ganzen vgl. auch a.a.O., S. 107 ff. Indem Barth immer in symbolischer Sprache bleibt, entwickelt er einen Mythos von Christus mit allen Konsequenzen der Präexistenz Christi usw.

- 51 K. Barth demonstriert diese Erkenntnisse an der Austauschbarkeit der Begriffe "Reich Gottes" und "Reich Christi" im NT (Barth, KD IV, 2, S. 219).
- 52 K. Barth, KD IV, 2, S. 119. Daß Barth von einem "Gestaltwandel, in welchem wir die Christologie hier verstanden und entfaltet haben" (ebd.) spricht, zeigt deutlich, daß es verfehlt wäre, seine Ausführungen als "supranaturalistische Orthodoxie" verstehen zu wollen.
- 53 K. Barth, a.a.O., S. 118.
- 54 Ebd.
- 55 B. Klappert, Die Auferweckung des Gekreuzigten, Neukirchen 1971, S. 157. Klappert hat überzeugend nachgewiesen, daß es unrichtig ist, bei Barth eine Verlagerung des Schwerpunktes vom Kreuz auf die Inkarnation sehen zu wollen, denn das Kreuz ist für Barth immer das "Interpretationszentrum der Gottheit Jesu" (154). Inkarnation ist als die Verwirklichung des Bundeswillens Gottes, der im Kreuz offenbar wird, der Grund des Versöhnungshandelns. Insofern gibt Barth mit seinem Inkarnationsbegriff schon eine christliche Vorstellung an. Das Prinzip der Inkarnation muß aber doch als die gemeinsame Basis aller Religionen bzw. als die jede Religion konstituierende Wirklichkeit bezeichnet werden (vgl. O. Wolff, Christus unter den Hindus, Gütersloh 1965, S. 37). Das spezifisch Christliche ist die Symboleinheit von Inkarnation - Kreuz - Auferstehung, die im Kreuz das Partikulare und Leidvolle in der Welt nicht eliminiert, sondern in eine höhere Einheit aufhebt. Die christliche Symboleinheit entspricht damit der realen Welterfahrung. Sie könnte sich darum im Dialog der Religionen gegenüber anderen partikularen Symbolen als tiefergründiger erweisen (vgl. dazu auch Küng, Christ sein, a.a.O., S. 75, 399 f. u. bes. 572.).

- 56 Es ist hier nicht möglich, die Forderung nach der Symboleinheit von Inkarnation - Kreuz - Auferstehung (die die Interpretation des Lebens Jesu impliziert) für eine Theologie der Religionen detailliert auszuführen. Soviel ist aber deutlich: Aus der Universalität dieser Symbole ergibt sich ein allem menschlichen Leben zugrunde liegendes principium, das durch die Offenbarung in Jesus Christus in der Welt der Religionen aufzufinden und theologisch zu interpretieren ist. Mit Barths Worten ausgedrückt: zu suchen, wo "Christus am Werke" ist.
- 57 K. Barth unterscheidet prinzipiell nicht zwischen Profanität und Religion, denn das geschöpfliche Sein ist eine Einheit und steht als Ganzes unter dem "Ja" und "Nein" Gottes (KD IV,3, S. 107 ff. u.a.). Aus den Bestimmungen des "Sinnes der Religion" ergibt sich aber doch eine Besonderheit der Religion insofern, als der Mensch in ihr seine Grundfragen ausspricht (vgl. Barth, KD IV,1, S. 537 f., 512 ff.; IV,2, 916 ff.; IV,3.1., S. 133). Andererseits kann der Atheismus ebenfalls religiöse Züge enthalten, so daß ein religionsloser Raum letztlich nicht existiert (s. bes. KD IV,3.2., S. 712, 924 f.). Aus einem unserem Ansatz ähnlichen Denken heraus ist in Indien von Keshab Chandra Sen, dem bedeutenden Denker der Brahma Samaj, einem Hindu also, eine universale Christologie gefordert worden (O. Wolff, a.a.O., S. 48 ff., 78 ff.).
- 58 K. Barth, KD IV,2, S. 741. Exklusivität der Christologie und Inklusivität der Welt in Christus bedingen einander: "Thus, the exclusive claim of Barth's Christology must be seen in the relation to the inclusive way in which Christ embraces all truth in himself" (C.S. Song, a.a.O., S. 265).
- 59 K. Barth, KD IV,1, S. 769.
- 60 K. Barth, KD IV,3.1., S. 133.
- 61 K. Barth, KD IV,3.1., S. 429.
- 62 K. Barth, KD IV,2, S. 174.
- 63 K. Barth, Die Menschlichkeit Gottes, S. 353 f.
- 64 K. Barth, KD IV,1, S. 279.
- 65 C.S. Song, a.a.O., S. 164.
- 66 Die Zahl der Stellen für diese Deutung des Symbols bei Barth ist sehr groß, z.B. KD IV,1, S. 1 ff.

- 67 K. Barth, KD IV, 1, S. 8, vgl. S. 37 und 47.
- 68 K. Barth, Die Menschlichkeit Gottes, S. 357.
- 69 K. Barth, KD IV, 3.2., S. 913 f. Die kontrastierende Seite des richtenden Gottes, die als Tremendum (Otto) erfahren wird, erscheint im Symbol des Kreuzes, das Barth in diesem Zusammenhang zu stark in den Hintergrund stellt.
- 70 W. Pannenberg zieht aus der völligen Offenbarung der Liebe Gottes die Schlußfolgerung: "... wenn Liebe das letzte Motiv der schöpferischen Aktivität Gottes bildet und wenn es zur Liebe gehört, daß der Liebende sich selbst dem Geliebten mitteilt, ... dann ist die Vollendung des Prozesses der Evolution in einer Konvergenzbewegung, in der die Geschöpfe an der Einheit des Schöpfers selbst teilnehmen, verbunden mit dem tiefsten Wesen des Schöpfungsaktes als solchem..., es liegt in der inneren Logik der schöpferischen Liebe Gottes selbst" (Zukunft und Einheit der Menschheit, a.a.O., S. 388 f.). Solange die Erfüllung dieser "Konvergenzbewegung" eschatologisch interpretiert wird, ist diese Bemerkung richtig. In der Geschichte bleibt sie auf Christus beschränkt. Denn das Zeugnis des NT (z.B. synopt. Apokalypsen) läßt eine Erfüllung solcher Konvergenz in der Geschichte nicht zu. Die Theologie der Religionen wird eine Konvergenz der Religionen allenfalls als bruchstückhafte Bewegung zur Einheit, die in sich zweideutig bleibt, erkennen können (s. A.J. Toynbee, Das Christentum und die Religionen der Welt, Gütersloh 1959 und P. Gerlitz, Kommt die Welteinheitsreligion?, Hamburg 1969).
- 71 B.-E. Benktson, Christus und die Religion, a.a.O., S. 38 in der Interpretation Bonhoeffers. Das Gleiche gilt auch für Barths Christusbegriff.
- 72 K. Barth, Die Menschlichkeit Gottes, S. 354.
- 73 Wenn auch Barths Denken ständig um die Transzendenz und Unverfügbarkeit Gottes kreist, kommt er doch in seinen christologischen Konsequenzen oft nahe an die Identifikation von Gott und Christus heran (vgl. KD IV, 1, S. 224, 329, 577, 626; IV, 2, S. 99 f.). Die Differenz muß aber aufrechterhalten werden.
- 74 C.S. Song, a.a.O., S. 264 f.
- 75 Durch die universale Interpretation der Christologie wird das theologische Fundament für eine Haltung geschaffen, die in der neueren Reflexion der Missionspraxis als Postulat bereits for-

muliert wurde: "Deshalb fordern wir unsere Mitgliedskirchen auf, vorwärtszuschreiten... mit dem Vertrauen darauf, daß Gott unter allen Völkern am Werk ist, um seine rettende Liebe allen Menschen in jeder Generation zuteil werden zu lassen und um das Reich seiner Liebe zu bauen, das wir Christen in Jesus Christus manifestiert sehen" (Das Heil der Welt heute. Weltmissionskonferenz Bangkok 1973, a.a.O., S. 188).

76 K. Barth, KD IV, 2, S. 699, 702 f.

77 K. Barth, KD IV, 3.1., S. 399 ff.

78 K. Barth, a.a.O., S. 405 ff.

79 K. Barth, a.a.O., S. 408. Wir werden unten im Abschnitt 4.1. näher auf dieses Problem eingehen.

80 K. Barth, a.a.O., S. 405.

81 K. Barth, a.a.O., S. 403 ff. Zwei interessante theologiegeschichtliche Parallelen sind hierzu zu nennen. Die eine ist bei dem indischen Theologen Chakkarai zu finden. Für ihn ist der Heilige Geist die Fortsetzung der Inkarnation in der Glaubenserfahrung. Er schreibt: "Jesus ist die Fleischwerdung oder Avatar (Sanskrit: das Herabsteigen, Verf.) Gottes; der Heilige Geist ist die Fleischwerdung Jesus Christi in menschlicher Erfahrung" (Chakkarai, Jesus the Avatar, Madras 1930, S. 124, zit. nach J.C. Hindley, Der historische Jesus in indischer Sicht, in: Indische Beiträge /Hrsg. Bürkle/, a.a.O., S. 30 f.). Zur Problematik des Avatar-Begriffs, der einen Dokerismus impliziert, s. allerdings Cuttat, Begegnung der Religionen, Einsiedeln 1956, S. 55 und Panikkar, Christus der Unbekannte im Hinduismus, a.a.O., S. 48.

Die andere Parallele liegt in Luthers Gedanken der Ubiquität Christi im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Realpräsenz Christi beim Abendmahl (vgl. WA 26, 336, 18 u. 29 ff. und WA 23, 145). Vgl. dazu F. Heidler, Christi Gegenwart beim Abendmahl, Berlin 1949.

82 Die Einschränkung der Präsenz Christi würde die in ihm vollzogene Offenbarung der Hinwendung Gottes zu seiner Schöpfung in ihrer Bedeutsamkeit einschränken (vgl. auch Küng, Christ sein, S. 437). In Christus wäre dann nichts Letztgültiges zur Sprache gekommen. Da Christologie und Pneumatologie eine Einheit bilden, ist auch hier keine Einschränkung denkbar, denn wo der Heilige Geist wirkt, ist er ganz da. Die Rede von den vestigia

spiritus sancti ist eine contradictio in adiecto. (Vgl. dazu V. Vajta, Der Heilige Geist und die Strukturen der Kirche, in: Wiederentdeckung des Heiligen Geistes, a.a.O., S. 94.)

- 83 K. Barth, KD III,2, S. 334.
- 84 Wir knüpfen hiermit an ostkirchliche Traditionen an, die mit dieser Formulierung in Neu-Delhi 1961 aufgenommen wurden. Man prägte den Satz: "Weil Christus das Licht der Welt ist, ist er für keine Kultur ein Fremder" (Neu-Delhi, a.a.O., S. 110). Siehe auch: Das Heil in der orthodoxen Theologie, in: Das Heil der Welt heute, a.a.O., S. 268, bes. die Thesen 11-13. Ähnliche Formulierungen wie bei Sittler, Zur Einheit berufen, in: Neu-Delhi 1961, a.a.O., S. 514 f., sind auch bei Barth zu finden, vgl. KD IV,3.1., S. 95 ff., 115 ff., 323 u.a.
- 85 Siehe bes. Sittler, a.a.O., S. 512 ff. und die sich daran anschließende Diskussion, bes. Goldammer, Die Bibel und die Religionen, a.a.O., S. 97 ff. und Kimme, Universalität und Exklusivität der christlichen Heilsbotschaft, in: Fuldaer Hefte 16, Berlin 1966, S. 139 f.
- 86 G. Khodre, Das Christentum in einer pluralistischen Welt - das Werk des Heiligen Geistes, in: Addis Abeba 1971, a.a.O., S. 39.
- 87 P.D. Devanandan, Das Evangelium und der moderne Hinduismus, Weltmission heute, H. 17/18, Stuttgart 1961, S. 43. Ähnlich auch W. Pannenberg, Theologie und Reich Gottes, a.a.O., S. 21.
- 88 C.S. Song, a.a.O., S. 265.
- 89 Der Kosmos ist der Raum für das Bundesschließen Gottes, vgl. Barth, KD IV,1, S. 122 ff., IV,2, S. 258; IV,3.1., S. 549 ff. Barth kommt am Schluß seines Aufsatzes "Die Menschlichkeit Gottes" angesichts der universalen Christuswirklichkeit dazu, den Satz: Anima humana naturaliter christiana zu bejahen (a.a.O., S. 362). Er zieht hier auch die Konsequenz einer Allversöhnung in Betracht, ist sich der "Gefahr" dieses Begriffes bewußt und fragt aber sehr zu Recht, "ob im Ganzen die 'Gefahr' des ewig skeptisch kritischen, immer wieder bedenklich fragenden, weil im Grund immer noch gesetzlichen und darum in der Hauptsache grämlich düsteren Theologen unter uns nicht vorläufig immer noch drohender ist" (A.a.O., S. 363 f.).
- 90 K. Barth, KD IV,2, S. 136.
- 91 K. Barth, a.a.O., S. 140, vgl. KD I,1, S. 201 f.

- 92 Dies ist eine wesentliche Bestimmung am Religionsbegriff, und sie unterscheidet Religion von Magie aller Art. Vgl. Barth, KD IV, 1, S. 721-724, s. auch den Abschnitt 3.4. in unserer Darstellung der Theologie R. Ottos. In ähnlicher Weise äußert sich H. Küng, Christ sein, a.a.O., S. 76 f.
- 93 K. Barth, KD IV, 3.1., S. 301.
- 94 K. Barth, KD IV, 3.2., S. 585.
- 94 a Vgl. W. Pannenberg, Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist in: Heitmann, K./Mühlen, H. (Hrsg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg 1974, S. 176 ff. Auch G. Sauter betont, daß Gotteserfahrung und Selbsterfahrung "unauflösbar" miteinander verbunden sind, die Theologie habe aber beide erkennend und urteilend "auseinanderzulegen" (vgl. G. Sauter, Theologie und Religion - nach Säkularisierung und Religionskritik?, in: Chancen der Religion /Hrsg. R. Volp/, Gütersloh 1975, S. 194 f.). Wie Unauflösbares auseinandergelegt werden kann, sagt Sauter aber nicht. Es müßte wohl gefragt werden, was das "Selbst" in dem Begriff Selbsterfahrung in bezug auf das ist, was wir Gott nennen. Hier scheint mir eine ganz dringende Aufgabe der Weiterarbeit für eine Theologie der Religionen zu liegen.
- 95 Daß Barth schon in seiner Anthropologie eine universale Offenbarung und Offenbarungserkenntnis voraussetzt, die dann erst in der Versöhnungslehre zu ihrer vollen Begründung gelangt, wird etwa aus KD III, 4, S. 194 ff. deutlich.
- 96 K. Barth, KD IV, 2, S. 950, s. auch oben Anm. 248 des Teiles A zu Barth. Die Inadäquatheit ist auch hier wieder in dem Satz begründet: *Finitum non capax infiniti*. In der Vermittlung aber besteht gerade Barths Offenbarungsbegriff, der von Song gut zusammengefaßt ist: "Revelation is in short the manifestation of the Spiritual Presence in the spirit of man which forms the most basic dimension of his life" (a.a.O., S. 198).
- 97 Die Forderung nach der sich geschichtlich wandelnden Konkretheit der Einzelaussagen einer Theologie der Religionen deutet sich schon an in Bürkle, Dialog mit dem Osten, a.a.O., S. 253 und Das Heil der Welt heute... Bangkok 1973, a.a.O., S. 243.
- 98 K. Barth, KD IV, 1, S. 847 ff.
- 99 K. Barth tritt wiederholt dafür ein, daß Glaube begründet sein muß, s. *Fides quaerens intellectum* und KD IV, 3.2., S. 898; IV, 4, S. 31.

- 100 Siehe dazu P. Tillich, Ges. Werke VIII, S. 164 ff.; vgl. Abschnitt A.2.3.2. dieser Arbeit. Das Kreuz Christi wird von uns nicht als absurdes, sondern als paradoxes Symbol beschrieben, weil sein Symbolgehalt durchaus sinnvoll ist. Vgl. dazu Abschnitt 3.2.: 1. Theologisches Kriterium der Wahrheit.
- 101 Die Bewährung des Gottesbegriffs an der Welterfahrung ist eine ständige Aufgabe für die Theologie, so Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, a.a.O., S. 323.
- 102 K. Barth, KD IV, 3.1., S. 107. Eine weitgehende Parallele zu dieser meiner These, die in Weiterführung des Ansatzes Barths gefunden wurde, erscheint bei dem indischen Theologen R. Panikkar, dessen zentrales Anliegen es ist, Christus als den im Hinduismus Wirkenden zu erkennen (vgl. Panikkar, Christus der Unbekannte im Hinduismus, a.a.O., bes. S. 35, 68 u.a.).
- 103 Christus ist die Erfüllung der Religionen. Und christliches missionarisches Handeln bestünde darin, Menschen in allen Religionen zu dieser Erfüllung zu verhelfen. Vgl. Panikkar, Kerygma und Indien, S. 49.
- 104 Synkretismus, der nicht ein "unreflektiertes Zusammenflicken", sondern ein "reflektiertes Integrieren um einen Mittelpunkt" ist, entspricht dem Wesen des Evangeliums (Samartha, Religiöser Pluralismus und die Suche nach menschlicher Gemeinschaft, in: Um Einheit und Heil der Menschheit, a.a.O., S. 136). Man wird jeden Einzelfall prüfen müssen und in Betracht ziehen, daß intolerante Reaktionen gegen Synkretismus ihre Wurzeln häufig in religionssoziologischen Bezügen haben, denn "religious intolerance and violence on the part of the masses have their origins in the actions of elites" (G. Lenski, Religious Pluralism in Theoretical Perspective, in: Internat. Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd. 1 /1965/, S. 37). Daß der Begriff des Synkretismus in vielen Theologien abwertend gebraucht wird, übersieht diesen Zusammenhang. (Vgl. etwa Samartha, Hindus vor dem universalen Christus, a.a.O., S. 148, der davor warnt, die Furcht vor Synkretismus zu übertreiben.) Der Inder Chenchiah denkt Synkretismus als "Zeichen des schöpferischen Werdens" und als "Höchstwert" in bezug auf den Anbruch des Reiches Gottes (zit. nach Wagner, Erstgestalten einer einheimischen Theologie in Südindien, a.a.O., S. 183).
- 105 R. Panikkar, Die vielen Götter und der eine Herr, a.a.O., S. 62.
- 106 Unter dem Begriff des "Noetischen" verstehe ich die existentiell-

le ganzheitliche Erkenntnis der die Welt bestimmenden Wirklichkeit des universalen Christus durch den Menschen, nicht nur ein intellektuelles Konstatieren. Der noetische Vollzug trägt durchaus Entscheidungscharakter. Wo die ganzheitliche Erkenntnis nicht vollzogen ist, lebt der Mensch separiert von seinem Urgrund: Gott. Er möchte sich an sich selbst festhalten und kann dabei zur Verzweiflung getrieben werden. Dies glaube ich im Sinne Barths zu sagen, der den Gerichtsernst durchaus kennt, wenn er vielleicht auch aus polemischen Gründen nicht genügend im Blickfeld liegt (vgl. Gloeges Kritik, in: Gloege, Zur Versöhnungslehre Karl Barths, a.a.O., S. 157-160).

- 107 F.D.S. Amalorpavadass, Efforts made in the Roman Catholic Church towards Indigenisation, in: Bangalore Theological Forum I (1971), 1, S. 7, vgl. Panikkar, Kerygma und Indien, a.a.O., S. 44 f. In Neu-Delhi ist von "einführender Identifikation" als Methode der Verkündigung gesprochen worden, ohne zu zeigen, daß diese Haltung ihren theologischen Grund in der Inkarnation selbst hat (Neu-Delhi 1961, a.a.O., S. 91).
- 108 W. Kohler, Westliches Christentum und moderne östliche Religionen, in: R. Italiaander, Sokagakkai, Erlangen 1973, S. 373.
- 109 Es sei nur angemerkt, daß der tiefe theologische Gedanke vom positiven Sinn und der verkehrten Wirklichkeit der Religion, in der endliche Werte an die Stelle Gottes gesetzt werden, nicht nur in christlicher Theologie gedacht wird. Der Präsident der Soka-gakkai, D. Ikeda, schreibt: "The downfall of Shintoism, which had been abused by the militarists for war purposes, testifies to this truth... In addition to religions and ideologies, man may believe in science, technology, medicine, or any number things" (D. Ikeda, The Human Revolution, Vol. 1, New York 1972, S. 47 f.). Ikeda zieht daraus die theologischen Konsequenzen, die dem prophetischen Geist Barths ähnlich sind, den er dem "Kulturprotestantismus" entgegengehalten hatte.
- 110 K. Barth, KD IV,2, S. 916, 934.
- 111 K. Barth, a.a.O., S. 934.
- 112 K. Barth, KD IV,3.1., S. 122 ff.
- 113 K. Barth, a.a.O., S. 122 ff.
- 114 K. Barth, a.a.O., S. 150.
- 115 K. Barth, a.a.O., S. 131 ff., 543: Die Religionen sind ausdrücklich eingeschlossen, s. a.a.O., S. 152, vgl. S. 404 und 422.

In Wirklichkeit praktizieren wir diese Konzeption schon lange: Der universale Christus wirkt überall. Denn sonst wäre es Unsinn, etwa Bachs h-moll-Messe für Nichtchristen zu spielen, wenn wir nicht annehmen könnten, daß das, was in dieser Musik ausgedrückt ist, in universaler Weise in allen Menschen verborgen ist, weil sie ja sonst den wesentlichen Inhalt nicht ergreifen könnten. Wir können uns nicht auf den Allgemeinplatz zurückziehen, hier seien eben allgemein-menschliche Wahrheiten ausgedrückt. Wir müssen vielmehr theologisch reflektieren, was wir schon längst tun. Eine Theologie der Religionen kann darum gleichzeitig die vertiefte theologische Basis für eine Theologie der Kunst entwickeln!

- 116 K. Barth, KD IV, 1, S. 382 f.; IV, 2, S. 112, vgl. Song, a.a.O., S. 98 f.
- 117 K. Barth, KD IV, 3.1., S. 141 ff.
- 118 Die Heilige Schrift ist das "normative Modell" für alle Begegnung mit der Wahrheit, vgl. Roth, Denkstrukturen - Schranken oder Brücken, a.a.O., S. 71. Ähnlich plädieren auch Goldammer, a.a.O., S. 108 ff. und Kimme, a.a.O., S. 142. Samartha weist darauf hin, daß die traditionell kirchlichen Denkformen "nicht notwendigerweise für alle Zeiten und in allen Ländern hilfreich" sein müssen (Samartha, Hindus vor dem universalen Christus, a.a.O., S. 151).
- 119 Der Zusammenhang von Persönlichkeit und Liebe als der Erfüllung des Wesens der Religion in der Gestalt Christi ist von Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (2. Bd., III. Teil), Hamburg 1966, beschrieben worden. Denn in der Liebe "ist es die Person, die sich erhält und durch ihre Liebe ihre Subjektivität hat, die ihre Persönlichkeit ist" (72). Der Begriff Gottes wird damit voll gedacht, denn "Persönlichkeit ist Freiheit" (61). In Jesus Christus ist die schlechthin freie Persönlichkeit erschienen (80 f.), die den höchsten Ausdruck ihrer Liebe am Kreuz findet (158). Diese innere Struktur des Christentums entspricht dem Wesen der Religion, das in seiner inneren Entfaltung zu dem Symbol Jesus Christus führt. (Vgl. Ottos Gedanken von dem aus der Entwicklung des Heiligen gewonnenen Maßstab und Barths Begriff der wahren Religion.) Das Symbol Jesus Christus ist darum ein dem Wesen der Religion entsprechendes Kriterium zur Wertung religiöser Erfahrungen.
- 120 Vgl. P. Tillich, Ges. Werke VIII, a.a.O., S. 176 f.

- 121 H. Küng, Die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes, in: *EvTh* 4 (1973), S. 420.
- 122 P. Ricoeur, Religion, Atheism and Faith, in: *MacIntyre/Ricoeur, The Religious Significance of Atheism*, New York 1969, S. 81.
- 123 J. Moltmann, Die Einheit des Menschengeschlechtes in der Perspektive des christlichen Glaubens, in: *Um Einheit und Heil der Menschheit* (Hrsg. Nelson/Pannenberg), a.a.O., S. 232, 234.
- 124 Vgl. P. Tillich, a.a.O., S. 176 und Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, a.a.O., S. 318 ff. Die Übereinstimmung der religiösen Aussage mit der Welterfahrung ist, wie wir oben dargelegt hatten, zentrales Anliegen der Theologie Rudolf Ottos. Auch die christlich zentrale Vorstellung Gottes als des Vaters ist nicht übertragbar, weil der Vaterbegriff in anderen Kulturen mit anderen Gefühlsinhalten belastet ist. Indien "hat kein wirklich positives Vaterbild" (Wolff, a.a.O., S. 137). Appasamy wollte darum die Mutter-Symbolik dem Vaterbegriff an die Seite stellen, was von H. Wagner zurückgewiesen wird, ohne daß er sich dieses Problemhintergrundes bewußt wäre (Wagner, a.a.O., S. 53). Es ist auch für uns auf Grund eigener Erfahrung des Christentums und psychologischer Erkenntnisse zu fragen, ob der protestantischen Theologie durch das völlige Fehlen des Mutterbildes nicht eine wesentliche Dimension verschlossen bleibt (vgl. nur Jes. 66, 13)!
- 125 P. Tillich, Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen, a.a.O., S. 194.
- 126 P. Tillich, a.a.O., S. 194 f.
- 127 P. Tillich, a.a.O., S. 195.
- 128 Vgl. K. Barth, *KD KV*, 3.1., S. 138.
- 129 W.D. Marsch, Zur theologischen Interpretation von Religion, in: *Plädoyers in Sachen Religion* (Hrsg. Marsch), Gütersloh 1973, S. 217.
- 130 Es kann im Rahmen dieser Arbeit natürlich nicht der Versuch eines Beispiels unternommen werden, der religions-wissenschaftliche Vorarbeit und konkrete Begegnung erfordert. Diese Aufgabe bleibt einer späteren Studie vorbehalten.
- 131 R. Panikkar, *Kerygma und Indien*, S. 71; ders., *Die vielen Götter und der eine Herr*, a.a.O., S. 8 und auch Piper in der Darstellung Schleiermachers, der "die unmittelbare Darstellung der Re-

- ligion durch ein priesterliches Leben" rät (a.a.O., S. 82).
- 132 K. Barth, KD IV, 3.1., S. 144.
- 133 K. Barth, a.a.O., S. 144 ff.
- 134 Wir gehen hier bewußt über Barth hinaus, denn die Beschränkung dieses Kriteriums auf die christliche Gemeinde durch Barth widerspricht der Universalität Gottes in seinem Versöhnungshandeln mit der Menschheit.
- 135 R. Panikkar, Kerygma und Indien, a.a.O., S. 53.
- 136 In bezug auf diesen Punkt ist der bisher geführte Dialog der Religionen schon besonders fruchtbar gewesen (D. Jenkins, Treue und Offenheit, in: Margull/Samartha /Hrsg./, Dialog mit anderen Religionen, a.a.O., S. 118).
- 137 C.S. Song, a.a.O., S. 223 mit Bezug auf die Theologie Paul Tillichs.
- 138 Vielleicht ist das der Sinn des letzten Satzes aus Tillichs letzter Rede: "Diese Universalität besteht jedoch nicht in einer alles umfassenden Abstraktion – diese würde die Religion selbst zerstören –, sondern sie liegt in der Tiefe einer jeden konkreten Religion, in der geistige Freiheit, die Freiheit sowohl von der Religion wie auch für die Religion ist" (Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen, a.a.O., S. 202 f.).
- 139 K. Barth, KD IV, 3.1., S. 392; vgl. Frick, Das Evangelium und die Religionen, Basel 1933, S. 35. Es handelt sich grundsätzlich um eine Solidarität aller Menschen, nicht nur derer in den Religionen.
- 140 K. Barth, a.a.O., S. 137. Barth gebraucht hier ebenfalls das Kreisbild, allerdings für die gesamte Menschenwelt. Es kommt uns hier aber nur darauf an, die Konsequenzen für die Religionen darzustellen. Frick, a.a.O., S. 33, gebraucht in Anlehnung an Luther das Bild des Dreiecks, an dessen Spitze das Evangelium und in dessen Basiswinkeln die Religionen und das Christentum zu stehen kommen. Es ist das gleiche gemeint, das Kreisbild erscheint uns aber günstiger wegen seiner deutlichen Dynamik. G. Sauter urteilt, daß nach Barth, der ja in seiner konsequent durchgeführten Theorie der Subjektivität (190) in der Linie Hegels (191) zu sehen ist, eine prinzipielle Differenz zwischen religiöser und nichtreligiöser Wirklichkeit kaum noch denkbar ist. Dies wird

besonders deutlich, wenn man das bekannte Schleiermacher-Zitat im Sinne der heutigen theologischen Situation abwandelt: "Religion ist Gespür und Aufgeschlossenheit für die Ganzheit des Lebens" (184). (G. Sauter, Theologie und Religion, a.a.O., S. 184 ff.) Dies ist der Grund, so meinen wir, weshalb Barth in der Versöhnungslehre nicht explizit von den Religionen spricht. Er tut es aber implizit.

- 141 C.S. Song, a.a.O., S. 67. Song kann auf die Frage keine schlüssige Antwort finden, weil er die Universalität Christi, wie sie aus Barths Versöhnungslehre folgt, nicht darstellt. Er fällt zurück in Barths Terminologie von KD I,2, § 17 und widerspricht damit seinen eigenen an Hand der Anthropologie Barths ermittelten Ergebnissen. Er sagt nämlich, das Christentum hätte "the name of Jesus Christ" (268) und: "In him God is and acts" (269). Das ist richtig, aber zuwenig (es sei denn, man interpretierte die Formel vom "Namen Jesus Christus" als die noetische Besonderheit der christlichen Gemeinde, was nach dem § 17 der KD noch nicht möglich ist). Denn auch vom Buddha könnte man sagen, daß Gott in ihm ist und handelt. Was die Christen unterscheidet, ist die Erkenntnis, nicht das Sein.
- 142 K. Barth, KD III,2, S. 334, vgl. auch IV,1, S. 112 f., IV,3.1., S. 392 ff. Im übrigen ist schon auf den Missionskonferenzen von Edinburgh 1910 und noch mehr Jerusalem 1928 die These vertreten worden, daß die Nichtchristen Christus unwissend verehren (H. Wagner, Erstgestalten einer einheimischen Theologie in Südindien, a.a.O., S. 22). Es muß noch einmal hervorgehoben werden, daß wir unter der religiösen Bewußtwerdung, der noetischen Ebene, keinen bloß rationalen Akt des Verstandes meinen, sondern einen Individuationsakt der Vernunft, die alle seelischen und geistigen Funktionen des Menschen zu einer Gesamtheit bringt. In diesem Sinne also sprechen wir von der besonderen Möglichkeit des Wissens im Christentum.
- 143 P. Tillich, Systematic Theology, Vol. III, Chicago 1963, S. 162. Ich benutze die englische Originalausgabe, weil an dieser wichtigen Stelle eine schwerwiegende Ungenauigkeit in der deutschen Übersetzung vorliegt. Es ist dort nur gesagt: "Wenn das religiöse Fundament einer solchen Gruppe das Neue Sein in Jesus als dem Christus ist, dann nennen wir sie eine Kirche" (Tillich, Systematische Theologie III, Stuttgart 1966, S. 191). Die Hervorhebung der noetischen Besonderheit durch "consciously" innerhalb des ontologisch gemeinsamen Fundaments, von dem in diesem Abschnitt die Rede ist, wird im deutschen Text nicht ausgedrückt. Tillichs Anliegen und Argumentation ähnelt dem Barthschen.

Allerdings scheint mir die theologische Begründung durch die gesamte Versöhnungslehre Barths tiefgründiger zu sein als Tillichs postulierter Begriff der "Geistgemeinschaft". In ähnlicher Weise wie wir argumentieren auch Wolff, Anders an Gott glauben, a.a.O., S. 57 f. und Panikkar, Kerygma und Indien, a.a.O., S. 33, 44.

- 144 Der Zusammenhang zwischen der Integration und Überwindung des Negativen und Partikularen und der damit eröffneten menschlichen Freiheit für die Zukunft wird als wichtiges Merkmal des spezifisch christlichen Kreuzessymbols von W.P. Frost, Buddhism: Progressor Regression?, in: The American Ecclesiastical Review 168,7 (1974), gesehen: "In the way of the cross mankind has received the understanding of redeeming suffering, which does not submit to the negative forces of existence. On the contrary, it expresses a true resistance because it is based on a hope for a better life in the future" (480). "This is our challenge because the future does not come upon us as fate. Creative man is able to transcend necessity and fate. In his freedom man will face suffering. As a free and creative being, fate, mainly because the projection itself will be continually reevaluated and recreated and our existence in time will receive meaning in a never-ending process" (480/81). In ähnlicher Weise argumentiert auch M.I. Buckley, Faith in Dialogue with Secular Humanism, in: The American Ecclesiastical Review 168,7 (1974), S. 496. Diese Interpretation des Symbols des Kreuzes deckt sich mit dem Gedanken des Reiches Gottes in der Predigt Jesu, weil auch hier Raum für Neues eröffnet wird und die Zukunft offen und menschlichen Möglichkeiten unverfügbar bleibt: "Wann und wo das Reich erscheint, wie es aussehen wird, all das bleibt dunkel, bis das Reich wirklich kommt" (G. Hammer, Profanisierung. Zur Frage der Säkularisierung in der Theologie Paul Tillichs, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 96 /1974/, 3, S. 246).
- 145 Erst indem die Reflexion dazutritt, wird die Ganzheit verwirklicht, in der die Religion den Menschen ergreift. Denn Religion gründet "in einer erfahrungsmäßigen Einheit von Erkennen, Wollen und Fühlen" (Küng, Christ sein, a.a.O., S. 72).
- 146 K. Barth, KD IV,3.1., S. 391 ff.; vgl. Barth, Die Menschlichkeit Gottes, a.a.O., S. 361.
- 147 R.P. Legrand, Nécessité et urgence de l'évangélisation, in: Approche du non-chrétien, a.a.O., S. 26.
- 148 Vgl. H. Küng, Christ sein, a.a.O., S. 495.

- 149 Es besteht zwar ein Unterschied bei Barth zwischen den "geschöpflichen Lichtern", die nur im Licht Christi selbst leuchten und der Schöpfungsordnung zugehören und den "wahren Worten", die Worte Christi außerhalb sind und selbständig wahr sind, weil sie zur Versöhnungsordnung gehören (Dekker, *Homines bonae voluntatis*, Zürich o.J., S. 110 ff.). Wenn diese Trennung so bestehen bleibt, erscheint dann in der Tat die humane Offenheit Barths in der KD als "Taktik", denn die Ungleichheit des Nichtchristen bleibt bestehen, weil er keine Einsicht hat, weil er "dumm" ist: "Die Toleranz trägt eine totale Intoleranz in sich" (Dekker, S. 120). Dekkers Kritik trifft Barth aber nicht, weil Schöpfungs- und Versöhnungsgeschehen eine Einheit bilden, wie Dekker selbst sieht: "In Barths Theologie werden beide nur der dogmatischen Reflexion halber unterschieden, eine wesentliche Trennung liegt nicht vor" (69). Die Folge davon ist eine Aufhebung der Trennung von "Lichtern" und "wahren Worten" oder, wie wir dargestellt haben, die universale Präsenz Christi in der Welt, die von Nichtchristen auch erfahren und erkannt wird, und zwar unabhängig von christlicher Kirche und Verkündigung.
- 150 K. Barth, KD IV, 3.2., S. 949 f. Die Kirche ist die vorläufige und gebrochene Darstellung des Gottesvolkes, sie ist es nicht selbst (vgl. KD IV, 2, S. 702 f.). Ein derartiges Missionsverständnis wird immer wieder vor allem von indischen Theologen gefordert. Vgl. Panikkar, *Christus der Unbekannte unter den Hindus*, S. 61; ders., *Religion und Religionen*, a.a.O., S. 104; ders., *Offenbarung und Verkündigung*, Freiburg 1967, S. 79 f. So auch P. Verghese, *Christus und alle Menschen*, in: Margull/Samartha (Hrsg.), *Dialog*, a.a.O., S. 160: "Ich verabscheue den Gedanken, daß das letzte Ziel des Dialogs in der Bekehrung zum Christentum besteht."
- 151 Die katholische Mission praktiziert diese Haltung schon lange, wenn sie dort auch weniger von der Christologie her begründet wird: "La conversion diffère des effets du prosélytisme. Le prosélytisme fait passer un homme d'un group à un autre, sans que soit nécessairement impliqué un changement dans son caractère. Il y a changement d'étiquette... Mais la conversion, elle, est un changement de caractère et de vie, à l'intérieur et à l'extérieur" (F.J. Sheen, *Propos sur la conversion*, in: *Approche du non-chrétien*, a.a.O., S. 35). Siehe auch K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie V*, Einsiedeln 1964, S. 156: Die nichtchristliche Welt soll "zum ausdrücklichen Bewußtsein dessen gebracht wer-

den..., was ihr schon zuvor als göttliches Angebot oder darüber hinaus auch schon als unreflex und unausdrücklich angenommenes Gnadengeschenk gehört".

- 152 K. Barth, Die Menschlichkeit Gottes, a.a.O., S. 357 f. Die ethischen Implikationen der Mission als Bewußtmachung des schon Vorgegebenen beschreibt Dekker so: "Der Mensch wird erst durch die Verkündigung aktuell zur Verantwortung gerufen... Es besteht als Kehrseite der unbewußten Kommunikation (mit dem universalen Christus, Verf.) nun auch eine unbewußte Verantwortlichkeit" (a.a.O., S. 29).
- 153 Der Dienstcharakter der Mission spielt im Dialog der Religionen eine wesentliche Rolle. Vgl. Margull, Der Dialog von Ajaltoun/Beirut, in: Margull/Samartha, Dialog, a.a.O., S. 74 f. und 86.
- 153a Vgl. G. Sauter, Theologie und Religion, a.a.O., S. 193.
- 153b Dieser Zusammenhang wird von G. Wehr, Wege zur religiöser Erfahrung, Olten und Freiburg 1976, S. 34, am historischen Beispiel erläutert: "Das Ringen um die 'reine Lehre', etwa zwischen dem (häretischen) Gnostizismus des 2. Jahrhunderts und der werdenden (als orthodox deklarierten) katholischen Kirche läßt sich als frühes Stadium des Bewußtseinswandels in nachchristlicher Zeit verstehen. In Gang kam jener Dogmatisierungsprozeß, der eine gedankliche Fixierung des einstmalig Erlebten, nun aber immer weniger, seltener Erfahrbaren anstrebte. Man denke nur an die christologischen Lehr-Streitigkeiten, an das Zustandekommen der Trinitätslehre, an den jahrhundertelangen Kampf um den Kelch, d.h. an das Tauziehen um das richtige Sakramentsverständnis, um sich folgendes zu verdeutlichen: In dem Augenblick, da das zunächst fraglos hingenommene, seiner spirituellen Realität nach erlebte religiöse Symbol an unmittelbarer Wirkung einbüßte und das schauende Bewußtsein vererbte, mußte (und konnte) nach Lehrnormen gesucht werden, die das Geheimnis des Glaubens in theologische, und das heißt rationale, definierbare Sätze ummünzte. Während aber ein echtes Symbol als Symbol eine vieldeutige Ganzheit repräsentiert, eine Definition aber Eindeutigkeit ausdrückt, sind von anderem Standort uns auch andere, gegebenenfalls widerstreitende Ein-Deutigkeiten denkbar.
- Gloeges Kritik an Barth, dieser betreibe "Gnosis", besteht wohl nicht zu Unrecht. Das geschichtliche "Einmal" sei in ein "Kreuzesprinzip" aufgelöst. Es fragt sich nur, was mit dem Verdikt der "Gnosis" gesagt ist. Wir können doch das historische Ereignis-

nis des Kreuzes nicht ohne seine Bedeutsamkeit sehen, sonst bleibt es ein dogmatisch formaler Gedanke, der letztlich irrelevant ist. Gerade die Wirkungsgeschichte des Kreuzes ist die Wirkung des Heiligen Geistes. Dies bedeutet eine Entschränkung des historischen "Einmal". Das Historische ist dann "aufgehoben" (im doppelten Sinn), der universale Zusammenhang ist ans Licht getreten. Gloege scheint diesen Zusammenhang nicht gelten lassen zu wollen (vgl. seine Kritik an Barth, in: Gloege, Zur Versöhnungslehre Karl Barths, a.a.O., S. 152-153). An anderer Stelle aber gesteht Gloege dem Mythos zu, daß er die Bedeutsamkeit des Historischen aufweise und interpretiere, vgl. Gloege, Mythologie und Luthertum, Göttingen 1963, S. 24. Mythisch ist aber nicht nur unsere Rede, sondern die Dimension einer bestimmten Erfahrungswirklichkeit.

- 154 Das Heil der Welt heute... Bangkok 1973, a.a.O., S. 186.
- 155 Vgl. P. Gerlitz, Kommt die Welteinheitsreligion?, a.a.O., S. 106 f.
- 156 P. Ricoeur, a.a.O., S. 98.
- 157 R. de Smet, Suggestions for an Indian Dialogical Theology, a.a.O., S. 80.
- 158 R. Chandran, Die Rolle der gebildeten Christen im heutigen Indien, in: EMM 105 (1961), S. 99, vgl. Anm. 99. Es zeigt sich die Übereinstimmung mit den theologischen Ansätzen Barths, die in ihrer Weiterführung einen Dialog der Religionen nicht zulassen, sondern theologisch begründen und fordern. Die Wahrheitsfrage darf im Dialog der Religionen gerade nicht verdrängt werden, aber sie ist von der Heilsfrage zu unterscheiden (vgl. Küng, Christ sein, a.a.O., S. 96).
- 159 H. Küng, Die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes, S. 415, vgl. auch Panikkar, Die vielen Götter, a.a.O., S. 113; Samartha, Religiöser Pluralismus, a.a.O., S. 127. Wie ein Kommentar sowohl zur Philosophie Hegels als auch zur Theologie Barths mutet das Denken des japanischen buddhistischen Philosophen Nishida Kitarō an. Er beschreibt vom buddhistischen Begriff des Selbst her die Realität Gottes als das "Absolute Sein", das seine Selbstnegation als das "Absolute Nichtsein" logisch enthält, um als Absolutes dem Relativen gegenüber ausgesagt werden zu können. Das Wesen des Absoluten ist dann die Kenosis bzw. die Inkarnation. Die Dialektik von Transzendenz und Immanenz hat zur Folge, "daß Gott nirgends in dieser Welt ist, aber auch zu-

gleich, daß Gott überall da ist" (Nishida Kitarō, Was liegt dem Selbstsein zugrunde?, in: Yagi/Luz /Hrsg./, Gott in Japan, München 1973, S. 99). Diese kurze Bemerkung soll nur zeigen, in welcher Weise christliche Theologie der Religionen auch auf religionsphilosophischem Gebiet mit nichtchristlichem Denken zum Dialog kommen kann und muß. Nishida auf der einen und Barth auf der anderen Seite können "zweifelloes Erstlinge dieser geistigen Bewegung" sein (Takizawa, Zen-Buddhismus und Christentum im gegenwärtigen Japan, in: Gott in Japan, a.a.O., S. 156). Es ist die dringende Aufgabe der Theologie der Religionen, gerade diesen Dialog im einzelnen weiterzuführen und in die Tiefe zu bringen, indem der christliche Begriff der Inkarnation als Symbol-einheit von Inkarnation - Kreuz - Auferstehung zur Sprache gebracht wird.

- 160 J.G. Arapura sagt aus indischer Sicht zu Recht: "Ein christlicher Vedānta, ein christliches Māhāyāna oder auch christliches Zen sind meiner Meinung nach nicht mehr synkretistisch als christlicher Aristotelismus oder christlicher Existentialismus" (Die Wiederentdeckung des Symbols, in: Indische Beiträge zur Theologie, a.a.O., S. 138). Auch uns europäischen Christen sind Aristotelismus und Existentialismus zumindest fragwürdig geworden. Was dann aber das Wort "christlich" in dem Begriff "christliches Zen" zu sagen hat, wäre an Hand der entwickelten Kriterien in einer Theologie der einzelnen Religionen genau zu interpretieren.
- 161 Neu-Delhi 1961, a.a.O., S. 90. H. Küng formuliert die Wirkung des Dialogs auf das Christentum sehr positiv: "So bliebe denn auch die Christenheit auf ihrem eigenen Felde nicht einfach im Besitz der bekannten Wahrheit, sondern auf der Suche nach der immer größeren und so immer wieder neu unbekannten Wahrheit... Gerade so könnte die Christenheit leichter zurückfinden zur einfachen Größe ihrer Botschaft in ihrer Einzigartigkeit" (Christ sein, a.a.O., S. 107).
- 162 Vgl. Singh, Eine Indien angemessene Verkündigung des Evangeliums, in: Indische Beiträge zur Theologie, a.a.O., S. 183; Devanandan, a.a.O., S. 26; Kohler, Kirche und Mission im Umdenken, in: EvTh 30 /1970/, S. 391: "Theologie und Religionen werden zum Austrag der Wahrheit in Bewegung versetzt. Kriterium wird allerdings für die Kirche immer wieder die Stimme ihres lebendigen Herrn sein. Sie wird aber seine Stimme neu... vernehmen. Theologie kommt letztlich nur im Austrag mit der nicht-christlichen Welt zum guten Selbstverständnis." Angeregt

- durch die Gedanken Karl Barths über die Unverfügbarkeit Gottes sagt der indische Theologe Chakkarai: "Wir Christen haben nicht die Wahrheit, denn die Wahrheit ist in Gott, wie er in Jesus offenbar ist. Nichtchristen gehören ihm wie die Christen, und er gehört ihnen ebenso wie uns" (zit. nach Wagner, Erstgestalten einer einheimischen Theologie in Südindien, a.a.O., S. 252).
- 163 Vertreter nichtchristlicher Religionen sehen diese Chance und sind darum zum Dialog bereit. Vgl. Devanandan, a.a.O., S. 34.
- 164 Khodre, Das Christentum in einer pluralistischen Welt - das Werk des Heiligen Geistes, in: Addis Abeba 1971, a.a.O., S. 44; vgl. D.T. Niles, Feuer auf Erden, Stuttgart 1962, S. 249.
- 165 Das Heil der Welt heute... Bangkok 1973, a.a.O., S. 187.
- 166 Vgl. P. Tillich, Ges. Werke VIII, S. 265. "The task of Christian theology in relation to the other religions, then is not just that of approach, but of a fresh understanding of these faiths and their thought patterns, This happens only through participation" (S. Amirtham, Theological Education as Participation for Mission, in: So sende ich euch. Festschrift für M. Pörksen, Kornthal 1973, S. 208).
- 167 H. Küng, Die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes, S. 419. Von dem Japaner Shirieda wird der Dialog mit der Situation in Emmaus verglichen, wo Christus erst dann erkannt wird, wenn er sich den Partnern ganz öffnet: Um dem anderen verständlich zu werden, "nous devons nous ouvrier à lui, sortir de notre propre schéma mental... Rien n'est connu qui n'ait d'abord été aimé" (Orig. gesp.). Auf Grund dieser Haltung wird Joh. 12,2 von Shirieda auf die verschiedenen möglichen Heilswege in den Religionen bezogen (R. Shirieda, Le Christ face à mon ancien monde bouddhiste, in: Approche du non-chrétien, a.a.O., S. 161, 157).
- 168 R. Chandran, a.a.O., S. 100 f.

Abkürzungen

Für die in den Anmerkungen dieser Arbeit besonders oft zitierten Werke habe ich folgende Abkürzungen verwendet:

1. WERKE VON KARL BARTH

Der Römerbrief, 2. Aufl.	RB
Das Wort Gottes und die Theologie (Gesammelte Vorträge)	WGT
Die christliche Dogmatik im Entwurf	CD
Die Theologie und die Kirche (Gesammelte Vorträge)	ThK
Die Kirchliche Dogmatik	KD
Klärung und Wirkung (Hrsg. W. Feurich)	KuW

2. WERKE VON RUDOLF OTTO

Naturalistische und religiöse Weltansicht	NrW
Kant-Fries'sche Religionsphilosophie	KFR
Viṣṇu-Nārāyaṇa	VN
Das Heilige	DH
Aufsätze das Numinose betreffend	AdN
West-östliche Mystik	WöM
Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum	GICH
Das Gefühl des Überweltlichen	GdÜ
Sünde und Urschuld	SuU

3. ZEITSCHRIFTEN

Die Christliche Welt	CW
Evangelisches Missions-Magazin	EMM
Evangelische Theologie	EvTh
Kerygma und Dogma	KuD
Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie	NZfSyTh
Studia theologica	ST
Theologische Literaturzeitung	ThLZ
Zeitschrift für Kirchengeschichte	ZKG
Zeitschrift für Religions- u. Geistes- geschichte	ZRG
Zeitschrift für Theologie und Kirche	ZThK
Zwischen den Zeiten	ZZ

Literaturverzeichnis

WERKE VON KARL BARTH

- Der Römerbrief, Dritter Abdruck der 2. Auflage, München 1924
- Die Auferstehung der Toten, München 1924
- Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, München 1925
- Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, in: ZZ 3 (1925), S. 119-140
- Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd. I: Die Lehre vom Worte Gottes, München 1927
- Schicksal und Idee in der Theologie, in: ZZ 7 (1919), S. 309 ff.
- Die Theologie und der heutige Mensch, in: ZZ 8 (1930), S. 374-396
- Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge, Zürich o.J.
- Die Not der evangelischen Kirche, in: ZZ 9 (1931), S. 89-122
- Die Theologie und die Mission in der Gegenwart, in: ZZ 10 (1932), S. 189-215
- Fides quaerens intellectum, Darmstadt ²1958
- Gottes Wille und unsere Wünsche, Theologische Existenz heute 7, München 1934
- Nein! Antwort an Emil Brunner, Theologische Existenz heute 14, München 1934
- Antwort an Erwin Reisner, in: EvTh 2 (1935), S. 51-66
- Gotteserkenntnis und Gottesdienst, Zürich 1938
- Die Kirchliche Dogmatik I, 1, München 1932 bis IV, 4, Zürich 1967
- Humanismus, Theologische Studien, H. 28, Zürich 1950
- Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Berlin ³1961
- Klärung und Wirkung, hrsg. v. W. Feurich, Berlin 1966
- Die Menschlichkeit Gottes, in: Gottes Freiheit für den Menschen. Eine Auswahl, hrsg. v. G. Jacob, Berlin 1970, S. 347-366

WERKE VON RUDOLF OTTO

Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther, Göttingen 1898

Naturalistische und religiöse Weltansicht, Tübingen 1909

Kant-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, Tübingen 1909

Goethe und Darwin. Darwinismus und Religion, Göttingen 1909

Ist eine Universalreligion wünschenswert und möglich? Und wenn, wie kann man sie erreichen?, in: CW 27 (1913), Sp. 1237 ff.

Viṣṇu-Nārāyaṇa, Jena 1917

Das Heilige, Breslau 1917

Aufsätze das Numinose betreffend, Gotha ⁴1929

West-östliche Mystik, Gotha 1926

Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum, München 1930

Das Gefühl des Überweltlichen, München 1932

Sünde und Urschuld, München 1932

Reich Gottes und Menschensohn, München 1934

Freiheit und Notwendigkeit, Tübingen 1940

Vorworte und Nachworte zu: Fr. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hrsg. v. R. Otto, Göttingen 1899 u. Göttingen ²1906

Geleitwort zu: Ohasama-Faust, Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan, Gotha 1925

Die Bhagavad-Gītā, übertragen u. erläutert v. R. Otto, Stuttgart 1935

Die Kāṭha-Upanishad, übertragen u. erläutert v. R. Otto, Berlin 1936

- Aggaard, J., Revelation and Religion. The influence of dialectical theology on the understanding of the relationship between Christianity and other religions, in: ST 14 (1960), S. 148-185
- Addis Abeba 1971. Vorträge bei der Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, hrsg. v. H. Krüger, Beiheft zur Ökum. Rundschau 17, Stuttgart 1971
- Ahrens, Th., Die ökumenische Diskussion kosmischer Christologie seit 1961, Diss. Hamburg 1969
- Amalorpavadass, F.D.S., Efforts made in the Roman Catholic Church towards Indigenisation, in: Bangalore Theological Forum V (1973), 1, p. 1-30
- Amirtham, S., Theological Education as Participation for Mission, in: So sende ich euch. Festschrift für M. Pörksen, Korntal 1973, S. 205-210
- Andersen, W., Die theologische Sicht der Religionen auf den Weltmissionskonferenzen von Jerusalem (1928) und Madras (1938) und die Theologie der Religionen bei Karl Barth, in: Fuldaer Hefte 16, Berlin 1966, S. 23-54
- Andrae, T., Die letzten Dinge. Leipzig 1940
- Approche du non-chrétien. Rapports et compte rendu de la XXXIV^e semaine de missiologie Louvain 1964, Louvain (Belgique) 1964
- Baetke, W., Das Heilige im Germanischen, Tübingen 1942
- Balthasar, H.U.v., Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951
- Bando, Sh., Jesus Christus und Amida. Zu Karl Barths Verständnis des Buddhismus vom Reinen Land, in: Gott in Japan, hrsg. v. S. Yagi/U. Luz, München 1973, S. 72-93
- Benktson, B.-E., Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich, Stuttgart 1967
- Benz, E., Rudolf Otto in seiner Bedeutung für die Erforschung der Kirchengeschichte, in: ZKG 56 (1937), S. 375-398
- Ders., Ökumene der Weltreligionen?, in: ZRG 4 (1952), 4, S. 258-261

Ders., Das Christentum und die nichtchristlichen Hochreligionen (Bibliographie), Leiden 1960

Ders., Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, Abhandlungen der Geistes- und sozialwiss. Klasse, Jg. 1960, 5 der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Wiesbaden 1961

Ders., Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt, Stuttgart 1969

Ders., Neue Religionen, Stuttgart 1971

Berger, P.L., Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a.M. 1973

Berkouwer, G.C., Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths, Neukirchen 1957

Bernet, W., Inhalt und Grenze der religiösen Erfahrung, Stuttgart 1955

Bertinetti, I., Karl Barths Verhältnis zum anthropologischen Materialismus Ludwig Feuerbachs, in: ThLZ 102 (1977), Sp. 241-250

Beyerhaus, P., Zur Theologie der Religionen im Protestantismus, in: KuD 15 (1969), H. 2, S. 87-104

Biezais, H. (Hrsg.), New Religions, Stockholm 1975

Birkner, H.-J., Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie, in: NZfSyTh 1961, S. 279-295

Bonhoeffer, D., Widerstand und Ergebung, Berlin ² 1961

Bouillard, H., Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine, première et deuxième partie, Paris 1957

Bring, R., Ort und Aufgabe der Religionsphilosophie innerhalb der lutherischen Theologie, in: ThLZ 102 (1977), Sp. 81-93

Buckley, M.I., Faith in Dialogue with Secular Humanism, in: The American Ecclesiastical Review 168 (1974), S. 482-498

Bürkle, H., Dialog mit dem Osten. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltsendung, Stuttgart 1965

Buess, E., Die Geschichte des mythischen Erkennens, München 1953

Busch, E., Humane Theologie, Zürich 1967

Chandran, R., Die Rolle der gebildeten Christen im heutigen Indien, in: EMM 105 (1961), S. 94 ff.

Ders., Foreword to: Bangalore Theological Forum V (1973), 1, p. I-IV

Christian encounter with men of other beliefs, in: The Ecumenical Review XVI (July 1964), pp. 451-455

Colpe, C., Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus, in: NZfSyTh 9 (1967), S. 42-87

Ders., Mythische und religiöse Aussage außerhalb und innerhalb des Christentums, in: Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums, hrsg. v. H.-J. Birkner/D. Rössler, Berlin 1968

Cuttat, J.-A., Begegnung der Religionen, Einsiedeln 1956

Daniélou, J., Die Phänomenologie der Religionen und die Religionsphilosophie, in: Grundfragen der Religionswissenschaft, hrsg. v. M. Eliade/J.M. Kitagawa, Salzburg 1963, S. 147-174

Dantine, W., Die christologische Fundierung des SOLA FIDE, in: NZfSyTh 9 (1967), S. 27-41

Dekker, A., Homines bonae voluntatis. Das Phänomen der profanen Humanität in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, Zürich o.J.

Devanandan, P.D., Das Evangelium und der moderne Hinduismus, in: Weltmission heute, H. 17/18, Stuttgart 1961

Dialog mit anderen Religionen, hrsg. v. H.J. Margull/S.J. Samartha, Frankfurt a.M. 1972

Dockhorn, K., Einige Anmerkungen zum Dialog-Konzept des Ökumenischen Rates der Kirchen in: Evangelische Missions-Zeitschrift NF 31 (Februar 1974), H. 1

Dörries, B., Der ferne und der nahe Gott. Eine Auseinandersetzung mit der Theologie Karl Barths, Gotha 1927

Drummond, R.H., Christian Theology and the History of Religions, in: Journal of Ecumenical Studies 1975, 12, S. 389 ff.

Dumoulin, H., Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus, Frankfurt a.M. 1976

Durkheim, E., Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1912

Um Einheit und Heil der Menschheit, hrsg. v. J.R. Nelson/W. Pannenberg, Frankfurt a.M. 1973

Eliade, M., Das Heilige und das Profane, Hamburg 1957

- Ders., Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbolik in den Religionen, in: Grundfragen der Religionswissenschaft, hrsg. v. M. Eliade/J.M. Kitagawa, Salzburg 1963, S. 106-135
- Ders., Traité d'histoire des religions, Paris 1964
- Eliot, Ch. W., Die Religion der Zukunft, Gießen 1910
- Fehr, J., Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie, Theol. Diss. Freiburg i. Br. 1939
- Feigl, F.K., "Das Heilige". Kritische Abhandlung über Rudolf Ottos gleichnamiges Buch, Tübingen ²1948
- Frick, H., Ideogramm, Mythologie und das Wort, Marburger Theologische Studien, H. 3, Gotha 1931
- Ders., Das Evangelium und die Religionen, Basel 1933
- Ders., Rudolf Otto innerhalb der theologischen Situation, in: ZThK NF 19 (1938), S. 3-15
- Ders., Religionswissenschaft in neuer Sicht, Marburg 1951
- Fries, H., Aufbruch des religiösen Geistes, in: Stimmen der Zeit 101 (1976), 3, S. 183-195
- Fritzsche, H.-G., Das Christentum und die Weltanschauungen, Hamburg 1962
- Ders., Lehrbuch der Dogmatik, T. I, Berlin 1964
- Frost, W.P., Buddhism: Progress or Regression?, in: The American Ecclesiastical Review 168 (1974), S. 469-481
- Gensichen, H.-W., Zur Frage des Humanum in den nichtchristlichen Religionen und im Christentum, in: So sende ich euch. Festschrift für M. Pörksen, Korntal 1973, S. 62-72
- Gerlitz, P., Kommt die Welteinheitsreligion?, Hamburg 1969
- Geyser, J., Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über R. Ottos Buch "Das Heilige", Freiburg 1921
- Girgensohn, K., Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, Leipzig 1921
- Glasenapp, H.v., Der Buddhismus - eine atheistische Religion, München 1966
- Gloege, G., Mythologie und Luthertum, Göttingen ³1963

- Ders., Zur Prädestinationslehre Karl Barths, in: Theologische Traktate I, Göttingen 1965, S. 77-132
- Ders., Zur Versöhnungslehre Karl Barths, in: Theologische Traktate I, Göttingen 1965, S. 133-173
- Goldammer, K., Die Bibel und die Religionen, in: Fuldaer Hefte 16, Berlin 1966, S. 55-135
- Gollwitzer, H., Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München 1970
- Gott heute, hrsg. v. N. Kutschki, München ²1968
- Grabert, H., Religiöse Verständigung. Wege zur Begegnung der Religionen bei Nicolaus Cusanus, Schleiermacher, Rudolf Otto und J.W. Hauer, Leipzig 1932
- Guardini, R., Die Offenbarung, Würzburg 1940
- Ders., Religion und Offenbarung, Würzburg 1958
- Härle, W., Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, Berlin/New York 1975
- Hallencreutz, C.F., Dialogue and Community. Ecumenical Issues in Inter-religious Relationships, Uppsala 1977
- Hartenstein, K., Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen?, in: ZZ 6 (1928), S. 59-83
- Haubold W., Die Bedeutung der Religions-Geschichte für die Theologie Rudolf Ottos, theol. Diss. Marburg 1940, gedr. Leipzig 1940
- Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes (Hoffmeister), Leipzig ⁵1949
- Ders., Einleitung in die Geschichte der Philosophie (Hoffmeister), Berlin 1966
- Ders., Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (Lasson), Berlin 1970
- Ders., Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Lasson), Hamburg 1966
- Heidler, F., Christi Gegenwart beim Abendmahl, Berlin ²1949
- Das Heil der Welt heute. Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973, hrsg. v. Ph. Potter, Stuttgart 1973
- Heiler, F., Die Bedeutung Rudolf Ottos für die vergleichende

- Religionsgeschichte, in: Religionswissenschaft in neuer Sicht, hrsg. v. H. Frick/F. Heiler, Marburg 1951
- Ders., Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Die Religionen der Menschheit, hrsg. v. Ch. M. Schröder, Bd. 1, Stuttgart 1961
- Ders., Religion und Religionen, in: Die großen Religionen, hrsg. v. G. Günther, Göttingen 1961
- Heim, K., Ottos Kategorie des Heiligen und der Absolutheitsanspruch des Christusglaubens, in: Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze, Berlin 1926, S. 294-324
- Helle, H.J., Tendenzen zu einer Religiosität der Erfahrbarkeit, in: Chancen der Religion, hrsg. v. R. Volp, Gütersloh 1975, S. 69 ff.
- Hick, J., God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion, Bristol 1973
- Hirsch, E., Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie, Berlin 1963
- Ders., Philosophy of Religion, New Jersey ²1973
- Holsten, W., Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers, Gütersloh 1932
- Honecker, M., Christlicher Beitrag zur Weltverantwortung, Stuttgart 1971
- Humanität und Herrschaft Christi, hrsg. v. I. Asheim, Göttingen 1969
- Ikeda, D., The Human Revolution, New York 1972
- Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart, hrsg. v. H. Bürkle, Stuttgart 1966
- Italiaander, R., Sokagakkai. Japans neue Buddhisten, Erlangen 1973
- Keilbach, W., Religiöses Erleben, München 1973
- Keller, C.A., Versuch einer Deutung heidnischer Religion. Im Anschluß an Karl Barths Lehre vom Menschen, in: EMM NF 100 (1965), S. 70-92
- Kimme, A., Universalität und Exklusivität der christlichen Heilsbotschaft, in: Fuldaer Hefte 16, Berlin 1966, S. 136-180
- Klappert, B., Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz

der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart, Neukirchen 1971

Klostermaier, K., Christ und Hindu in Vrindaban, Köln 1968

Knitter, P., Christomonism in Karl Barth's Evaluation of the Non-Christian Religions, in: NZfSyTh 13 (1971), S. 99-121

Ders., What is German Protestant Theology Saying About the Non-Christian Religions?, in: NZfSyTh 15 (1973), 1, S. 38-64

Ders., Towards a Protestant Theology of Religions, Marburg 1974

Köhler, W., Kirche und Mission im Umdenken, in: EvTh 30 (1970), S. 379 ff.

Ders., Westliches Christentum und moderne östliche Religionen, in: R. Italiaander, Sokagakkai, Erlangen 1973, S. 317 ff.

Kraemer, H., Weshalb gerade das Christentum?, Basel 1962

Krötke, W., Sünde und Nichtiges bei Karl Barth, Berlin 1970

Küng, H., Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957

Ders., The World Religions in God's Plan of Salvation, in: Christian Revelation and World Religions, ed. by Neuner, London 1967

Ders., Christ sein, München 1974

Kupisch, K., Vom Pietismus zum Kommunismus, Berlin 1953

Lambinet, L., Christozentrische Religionsphilosophie? Eine kritische Untersuchung des Religionsbegriffes Dialektischer Theologie, München 1938

Lanczkowski, G., Begegnung und Wandel der Religionen, Düsseldorf 1971

Leeuw, G.v.d., Rudolf Otto und die Religionsgeschichte, in: ZThK NF 19 (1938), S. 71-81

Ders., Phänomenologie der Religion, Tübingen ²1956

Ders., Sakramentales Denken, Kassel 1959

Leeuwen, A.Th.v., Christentum in der Weltgeschichte, Stuttgart 1966

Lenski, G., Religious Pluralism in Theoretical Perspective, in: Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur. Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd. I (1965), Köln 1965

- Lessing, E., Die Bedeutung des religiösen Apriori für wissenschaftstheoretische Überlegungen innerhalb der Theologie, in: EvTh 30 (1970), S. 355 ff.
- Leuze, R., Die außerchristlichen Religionen bei Hegel, Göttingen 1975
- Living Faiths and the Ecumenical Movement, ed. by S. J. Samartha, Geneva 1974
- Lochman, L.M., Von der Religion zum Menschen, in: Antwort. Festschrift für Karl Barth, Zürich 1956, S. 596-609
- Löwith, K., Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953
- Luther, M., Sämtliche Werke, Weimarer Ausgabe (WA), Bd. XXIII und XXVI, Weimar 1901 und 1909
- Macquarrie, J., Twentieth-century Religious Thought, New York 1963
- Mann, U., Die Religion in den Religionen, Stuttgart 1975
- Margull, H. J., Aufbruch zur Zukunft. Chiliastisch-messianische Bewegungen in Afrika und Südostasien, Gütersloh 1962
- Marsch, W.-D., Politische Predigt zum Kriegsbeginn 1914/15, in: EvTh 24 (1964), S. 313-338
- Matczak, S.A., Karl Barth on God, New York 1962
- May, J., Ökumene jenseits der Kirche. Die "neue Religiosität" in soziologischer und ökumenischer Hinsicht, in: Una Sancta 31,3, Meitlingen 1976, S. 188-204
- Mechels, E., Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth, Neukirchen 1974
- Mensching, G., Rudolf Ottos religionsgeschichtliche Arbeit, in: ZThK NF 19 (1938), S. 118-128
- Ders., Vergleichende Religionswissenschaft, Heidelberg ²1949
- Ders., Der säkularisierte Mensch der Gegenwart in den Weltreligionen, Schriftenreihe der Norddeutschen Universitätsgesellschaft 37, 1967
- Michalson, C., Theologie als Ontologie und als Geschichte, in: Der späte Heidegger und die Theologie, hrsg. v. J.M. Robinson/J.B. Cobb, Zürich 1964, S. 161-186

- Neill, S., Gott und die Götter. Christlicher Glaube und die Weltreligionen, Gütersloh 1963
- Neu Delhi 1961. Dokumentarbericht über die 3. Vollversammlung des ÖRK, hrsg. v. W.A. Visser't Hooft, Stuttgart 1962
- Niles, D.T., Feuer auf Erden, Stuttgart 1962
- Nishida, K., Was liegt dem Selbstsein zugrunde?, in: Gott in Japan, hrsg. v. S. Yagi/U. Luz, München 1973, S. 94-112
- Nürnberger, K., Glaube und Religion bei Karl Barth. Analyse und Kritik der Verhältnisbestimmung zwischen dem christlichen Glauben und den anderen Religionen in § 17 der 'Kirchlichen Dogmatik' Karl Barths, Diss. Marburg 1967
- Ders., Systematisch-theologische Lösungsversuche zum Problem der anderen Religionen und ihre missions-methodischen Konsequenzen, in: NZfSyTh 12 (1970), S. 13-43
- Oepke, A., Karl Barth und die Mystik, Leipzig 1928
- Ogden, S.M., Christliche Theologie und die neue Religiosität, in: Chancen der Religion, hrsg. v. R. Volp, Gütersloh 1975, S. 157 ff.
- Ohm, Th., Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum, München ²1960
- Ott, H., Symbol und Wirklichkeit. Über das symbolische Sagen und die Wirklichkeit des Unsagbaren, in: ThLZ 99 (1974), Sp. 561-576
- Panikkar, R., Die vielen Götter und der eine Herr, Weilheim 1964
- Ders., Religionen und die Religion, München 1965
- Ders., Christus der Unbekannte im Hinduismus, Stuttgart 1965
- Ders., Kerygma und Indien, Hamburg 1967
- Ders., Offenbarung und Verkündigung, Freiburg i. Br. 1967
- Pannenberg, W., Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967
- Ders., Wie kann heute glaubwürdig von Gott geredet werden?, Dokumente des 14. Deutschen Evangelischen Kirchentages, KtN 6, Stuttgart 1969
- Ders., Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971

- Ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972
- Ders., Zukunft und Einheit der Menschheit, in: EvTh 4 (1972), S. 384-402
- Ders., Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973
- Ders., Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist, in: Heitmann, K./Mühlen, H. (Hrsg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg 1974, S. 176 ff.
- Philipp, W., Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie, Heidelberg 1959
- Piper, O., Das religiöse Erlebnis. Eine kritische Analyse der Schleiermacherschen Reden über die Religion, Göttingen 1920
- Plädoyers in Sachen Religion, hrsg. v. W.-D. Marsch, Gütersloh 1973
- Pöhlmann, H.G., Analogia entis oder Analogia fidei?, Göttingen 1965
- Pöll, W., Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen, München 1974
- Rahner, K., Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Schriften zur Theologie, Bd. V, Einsiedeln ²1964
- Ratschow, C.H., Magie und Religion, Gütersloh 1947
- Ders., Der angefochtene Glaube, Gütersloh 1957
- Ders., Die Religionen und das Christentum, in: NZfSyTh9 (1967), S. 88-128
- Ders., Die Rede von der Religion, in: Chancen der Religion, hrsg. v. R. Volp, Gütersloh 1975, S. 129-156
- Religion und Erlebnis, hrsg. v. J. Rudin, Freiburg i. Br. 1963
- Religionskritik als theologische Herausforderung, hrsg. v. H. Breit/K.-D. Nörenberg, München 1972
- Ricoeur, P., Religion, Atheism, and Faith, in: Mac Intyre, A./Ricoeur, P., The Religious Significance of Atheism, New York 1969
- Ries, J., Die natürliche Gotteserkenntnis der Theologie der Krisis, theol. Diss., Bonn 1939
- Rosenkranz, G., Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen, Bern 1967

- Rudolph, K., Das Problem einer Entwicklung in der Religionsgeschichte, in: Kairos 1971, H. 2, S. 95-118
- Rust, H., Entwurf zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 48 (1933), S. 289-309
- Samartha, S.J., Das Geschichtsverständnis im modernen Hinduismus, in: EMM 1961, S. 20 ff.
- Ders., Hindus vor dem universalen Christus, Beiträge zu einer Christologie in Indien, Stuttgart 1970
- Sauter, G., Theologie und Religion - nach Säkularisierung und Religionskritik?, in: Chancen der Religion, hrsg. v. R. Volp, Gütersloh 1975, S. 175 ff.
- Schilling, W., Das Phänomen des Heiligen. Zu Baetkes Kritik an Rudolf Otto, in: ZRG 2 (1949/50), S. 206-222
- Ders., Feuerbach und die Religion, München 1957
- Schindler, H., Barth und Overbeck, Gotha 1936
- Schlette, H.R., Die Religionen als Thema der Theologie, Freiburg i. Br. 1963
- Schoch, M., Karl Barth, Stuttgart 1967
- Scholl, R., Die Bedeutung der religiösen Erfahrung für Theologie und Religionswissenschaft, in: Theologische Zeitschrift, hrsg. von der Theolog. Fakultät der Universität Basel, 1972, H. 3, S. 212-227
- Schomerus, H.W., Parallelen zum Christentum als religionsgeschichtliches und theologisches Problem, Gütersloh 1932
- Schütte, H.-W., Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos, Berlin 1969
- Schweizer, E., Wer ist Jesus Christus?, in: ThLZ 99 (1974), Sp. 721-732
- Siegfried, Th., Grundfragen der Theologie bei Rudolf Otto, Gotha 1931
- Ders., Kant und Schleiermacher, Marburger Theologische Studien, H. 3, Gotha 1931, S. 21-44
- Ders., Theologie als Religionswissenschaft bei Rudolf Otto, in: ZThK NF 19 (1938), S. 16-45

- Smet, R. de, Suggestions for an Indian Dialogical Theology, in: Bangalore Theological Forum V (1973), 1, p. 74-80
- Smith, W.C., The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind, New York 1963
- Snowden, G.W., The relationship of Christianity to non-christian religions in the theologies of Daniel T. Niles and Paul Tillich, Diss. Boston 1969
- Späe, N.H., Religionsphilosophie, München 1967
- Söhnngen, G., Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, Freiburg, i. Br. 1962
- Song, C.S., The Relation of Divine Revelation and Man's Religion in the Theologies of Karl Barth and Paul Tillich, theol. Diss., New York 1965 (Union Theological Seminary)
- Spranger, E., Weltfrömmigkeit, Leipzig 1941
- Storch, M., Exegesen und Meditationen zu Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, München 1964
- Szekeres, A., Karl Barth und die natürliche Theologie, in: EvTh 24 (1964), S. 229-242
- Takizawa, K., Zen-Buddhismus und Christentum im gegenwärtigen Japan, in: Gott in Japan, hrsg. v. S. Yagi/U. Luz, S. 139-159, München 1973
- Thomas, M.M., Man and the Universe of Faiths, Madras 1975
- Thurneysen, E., Offenbarung in Religionsgeschichte und Bibel, in: ZZ 6 (1928), S. 453-477
- Tillich, P., Systematic Theology, Vol. I-III, Chicago 1951-1963, deutsch: Systematische Theologie, Bd. I-III, Stuttgart ³1956-1966
- Ders., Gesammelte Werke, Bd. I-XIII, Stuttgart 1959-1972
- Ders., Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den Systematischen Theologen, in: Werk und Wirken P. Tillichs, Stuttgart 1967, S. 187-203
- Towards World Community. Memorandum. Multilateral Dialogue Colombo, Sri Lanka April 17-26, 1974, WCC, Geneva 1974
- Toynbee, A.J., Das Christentum und die Religionen der Welt, Gütersloh 1959

- Trillhaas, W., Religionsphilosophie, Berlin 1972
- Vallée, G., Mouvement Oecumenique et Religions non Chrétiennes. Un debat oecumenique sur la rencontre interreligieuse de Tambaram à Uppsala (1938-1968), Tournay & Montreal 1975
- Vicedom, G.F., Die Mission der Weltreligionen, München 1959
- Ders., Jesus Christus und die Religionen der Welt, Wuppertal 1966
- Ders., Die Religionen in der Sicht von Neu-Delhi, in: Fuldaer Hefte 16, Berlin 1966, S. 9-22
- Viehweger, K., Weltmissions-Konferenz Bangkok, Hamburg 1973
- Volk, H., Die Kreaturauffassung bei Karl Barth, phil. Diss. Würzburg 1938
- Vossberg, H., Luthers Kritik aller Religion, Leipzig 1922
- Wach, J., Ein Meisterstück vergleichender Religionsforschung. Indiens Gnadenreligion und das Christentum von Rudolf Otto, in: CW 45 (1931), Sp. 20-25
- Ders., Vergleichende Religionsforschung, Stuttgart 1962
- Wagner, H., Erstgestalten einer einheimischen Theologie in Südindien, München 1963
- Waldschütz, E., Das Heilige. Über die Möglichkeit einer Religionsphilosophie ausgehend vom Anliegen Rudolf Ottos, in: Wissenschaft und Weltbild 25, H. 2, Europaverlag Wien/München/Zürich 1972, S. 139-150
- Walker, R., Zur Frage der Uroffenbarung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Paul Althaus, Bad Cannstatt 1972
- Weber, O., Karl Barths Kirchliche Dogmatik, Neukirchen 1932
- Wehr, G., Wege zur religiösen Erfahrung, Olten/Freiburg 1976
- Weizsäcker, C.F. v., Zum Weltbild der Physik, Stuttgart 11₁₉₇₀
- Ders., Die Tragweite der Wissenschaft, Bd. 1, Stuttgart 1971
- Ders., Die Einheit der Natur, München ²1971
- Ders./Krishna, G., Biologische Basis religiöser Erfahrung, Weilheim 1971
- Weltreligionen - Weltprobleme, hrsg. v. H. Schultze/W. Trutwin, Düsseldorf 1973

Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Ökumenische Perspektiven 6, Frankfurt a.M. 1974

Wingren, G., Gott und Mensch bei Karl Barth, Berlin 1951

Ders., Evangelium und Gesetz, in: Antwort. Festschrift für Karl Barth, Zürich 1956, S. 310-322

Wisse, S., Das religiöse Symbol, Essen 1963

Wolff, O., Radhakrishnan, Göttingen 1962

Ders., Christus unter den Hindus, Gütersloh 1965

Ders., Anders an Gott glauben. Die Weltreligionen als Partner des Christentums, Stuttgart 1969

Yagi, S., Buddhistischer Atheismus und Christlicher Gott, in: Gott in Japan, hrsg. v. S. Yagi/U. Luz, München 1973, S. 160-191

Zahrnt, H., Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Textbuch, München 1968

Ders., Gott kann nicht sterben, München 1970